

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio: JURIDICA-POLITICA.

Tom. IV.

Redigunt: ST. EREKY et EDM. POLNER.

DIE GERECHTIGKEITSLEHRE DES ARISTOTELES

VON

Dr. BARNA HORVÁTH

A. O. PROFESSOR DER RECHTSPHILOSOPHIE AN DER
UNIVERSITÄT SZEGED

VERLAG

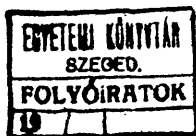
DER VEREINIGUNG DER FREUNDE DER K. UNG. FRANZ JOSEFS-UNIVERSITÄT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER UNIVERSITÄT UND DER ROTHERMERE-STIFTUNG



SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1931.



Ára 3 pengő

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio: JURIDICA-POLITICA.

Tom. IV.

Redigunt: ST. EREKY et EDM. POLNER.

DIE GERECHTIGKEITSLEHRE DES ARISTOTELES

VON

Dr. BARNA HORVÁTH

A. O. PROFESSOR DER RECHTSPHILOSOPHIE AN DER
UNIVERSITÄT SZEGED

VERLAG

DER VEREINIGUNG DER FREUNDE DER K. UNG. FRANZ JOSEFS-UNIVERSITÄT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER UNIVERSITÄT UND DER ROTHERMERE-STIFTUNG.

SZEGED,
SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.
1931.



Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles.

VON

Dr. BARNA HORVÁTH

a. o. Professor der Rechtsphilosophie an der Universität Szeged.

Die Reduktion der Gerechtigkeit auf Wahrheit — also die Logifizierung des Gerechtigkeitsideals — musste bei PLATON*) ihren eigentlichen Sinn deshalb einbüßen, weil sie Hand in Hand geht mit der Ethifizierung der Wahrheit. Die *Vernichtung* des Irrationalen *unterhalb* der Gerechtigkeit und Wahrheit wird durch die Inthronisierung des *Irrationalen oberhalb* der Gerechtigkeit und Wahrheit geradezu vereitelt. Nachdem PLATON das Anwendungsgebiet — sozusagen das *Strombett* — von Gerechtigkeit und Wahrheit vom Irrationalen gesäubert hatte, trübte er die Wahrheits- und Gerechtigkeitsquelle letzten Endes doch durch das religiös-irrationelle Moment, wodurch er die *Idee des Guten* hoch über Wahrheit und Gerechtigkeit erhob. Und geradeso wie, der Weg, der von der Einzelwirklichkeit zum Allgemeinbegriff *aufwärts*, führt, von PLATON in bitterem Kampfe gegen die erkenntnistheoretische Skepsis siegreich erobert wurde, aber infolge der teleologisch-metaphysischen Gestaltung des Allgemeinen zur *Idee* der Weg *rückwärts* von Allgemeinbegriff zu Einzelwirklichkeit für ihn ungangbar geworden ist — woran im Grunde genommen sein ganzes spekulatives Unternehmen scheiterte — ebenso ist es für die himmelstürmende Energie platonischen Denkens ein Leichtes, den Weg *aufwärts* von Gerechtigkeit zu Wahrheit zu finden, aber infolge der Ethifizierung der Wahrheitsquelle verschliesst dieses Denken — das sozusagen nur eine Richtung: die Richtung *nach Oben*, kennt — sich selber den Weg *rückwärts* von Wahrheit zur Gerechtigkeit. In der Finsternis er-

*) Vgl. meine Abhandlungen: *Die Gerechtigkeitslehre des Sokrates und des Platon*, Sonderabdruck aus Bd. X, Heft 2 der Zeitschrift für öffentliches Recht, 1930. und: *Die Gerechtigkeitslehre der Vorsokratiker*, Estratto dagli „Studi Filosofico-Giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio“, Modena, 1930.

kenntnistheoretischer und ethischer Skepsis zündet PLATON das Licht der Reduktion von Wirklichkeit und Gerechtigkeit auf Wahrheit, der *Logifizierung* der Wirklichkeit und Gerechtigkeit, an. Er löscht aber dieses Licht wieder aus, indem er die Wahrheit *ethifiziert*. So ist es denn wieder finster geworden.

Es mag dahingestellt bleiben, ob hierin die Tragik des platonischen Denkens oder des menschlichen Denkens überhaupt liegt. Jedenfalls hat ARISTOTELES an diesem Punkte angesetzt. Für die problemgeschichtliche Beurteilung des aristotelischen Lebenswerkes ist der einzig richtige Gesichtspunkt die Aufgabe der Entwicklung und Umgestaltung des platonischen Systems zu einer auf den Gegenstand anwendbaren, die Wirklichkeit logisch wahrhaft beherrschenden Theorie, der *Eroberung des Weges nach rückwärts nach der platonischen Eroberung des Weges nach vorwärts*. Im Dienste dieser Aufgabe ist ARISTOTELES bereit alles vom platonischen Lehrgebäude aufzuopfern, was innerhalb des Planes dieser Aufgabe unhaltbar ist; er ist aber ebenso fest entschlossen dem platonischen Gedanken zur grösstmöglichen Herrschaft über den Gegenstand zu verhelfen. Darum erscheint ARISTOTELES von einem platonischen Gesichtspunkte aus als Empiriker und von einem empiristischen als Metaphysiker, weil er in Wahrheit immer die *Synthese* zwischen Metaphysik und Empirismus anstrebt. Der ewige Grundgedanke dieses Lobredners des goldenen Mittelweges ist die Verbindung entgegengesetzter Systeme. Was ist die Tugend? Die Mitte zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermasses und des Mangels.¹⁾ Welche ist die relativ beste Staatsform? Eine Mischung aus Oligarchie und Demokratie.²⁾ Soll man die Privathäuser in der Stadt im hippodamischen oder im alten Stile bauen? Man muss beide Systeme miteinander verbinden.³⁾ Es ist offenkundig, dass die Synthese zwischen Platonismus und Empirismus, wie sie ARISTOTELES gelang, einerseits der schönste Dank war, den er seinem Meister zollen konnte und anderseits ihn zur entscheidenden Beeinflussung der Spekulation des Abendlandes dadurch in stand setzte, dass seine Philosophie so gleichsam den

¹⁾ Eth. Nik. 1107 A.

²⁾ Politik 1293 B.

³⁾ Politik 1330 B.

Reinertag des antiken konstruktiven Denkens in einer unge-
mein anziehenden, gemeinverständlichen und logisch konzi-
sen Form darstellt, die sie auch dem modernen Menschen
unter allen Systemen antiken Denkens unvergleichlich am
nächsten bringt. Es ist aber auch offenbar, dass in dieser Syn-
these letzten Endes das Platonische doch überwiegt. Trotz al-
lem ist ARISTOTELES doch mehr Platoniker als Empiriker. Es
hat eine geradezu symbolische Bedeutung, wenn ARISTOTELES
im Eudemos platonische Beweise *verbessert*; wenn wir ihn mit
einer „Reduktion des platonischen Beweises auf seine Ele-
mente“⁴⁾ beschäftigt sehen. Denn seine ganze Philosophie hat
keineswegs den Sinn eines vollständigen Umsturzes, auch nicht
einer voreingenommenen Verteidigung, sondern einer *Verbes-
serung* des platonischen Systems. Auch die Gerechtigkeitslehre
des ARISTOTELES erweist sich der kritischen Analyse als eine
Verbesserung der platonischen, als eine Entfaltung des in der
letzteren enthaltenen keimhaften Gedankens, als eine imma-
nente Entwicklung des platonischen Grundgedankens, über
deren gänzlich verschiedenen und die ursprünglichen platonischen
Aufstellungen geradezu zersetzenden Formulierungen die
Identität der Grundmotive nicht zu verkennen ist.

Die aristotelische Gerechtigkeitslehre bedeutet in man-
cher Beziehung die höchste Stufe der dogmengeschichtlich
gegebenen Spekulation über die Gerechtigkeit. Gegenüber der
grandiosen, aber von streng wissenschaftlichem Gesichtspunkte
infolge der beigemischten ästhetisch-religiös-irrationellen Mo-
tive mystisch-verschwommenen Konzeption der platonischen
Gerechtigkeitslehre erweist sich die aristotelische nicht nur als
eine entschiedene Verbesserung und nicht nur als der Reiner-
trag der antiken Spekulation über die Gerechtigkeit, sondern
auch als die Ehrenrettung des nüchternen, strengwissenschaft-
lichen Geistes⁵⁾ überhaupt und als eine theoretische Leistung,

⁴⁾ Werner JÄGER, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte sei-
ner Entwicklung, 1923. S. 44—45. Vgl. S. 40—41: „Der im Phaidon ange-
wandte Satz, dass die Substanz kein Mehr oder Weniger zulässt, wird im
Eudemos mithin auf den zugrunde liegenden Satz zurückgeführt: die
Substanz lässt keinen konträren Gegensatz zu“.

⁵⁾ „So durch und durch ideal sich die aristotelische Anschauung vom
letzten Ziele gegenüber dem sophistischen Naturalismus gestaltet, im Ver-

die die gesamte Spekulation vieler kommender Jahrhunderte einfach überschattet.

Indem wir nun die aristotelische Gerechtigkeitslehre gleichsam in ihrer Entfaltung von den platonischen Keimen heraus überblicken wollen, haben wir unser Augenmerk vor allem auf den für seine gesamte Spekulation charakteristischen *Immanenzstandpunkt* des ARISTOTELES zu richten. Wie seine zersetzende Kritik der Ideenlehre nicht zuletzt gegen die Annahme getrennter, also transzendenter Ideen gerichtet ist, so kennzeichnet in der Ethik und Politik das *Prinzip der Mitte*, also die Ersetzung der transzendenten Idee des Guten PLATONS durch einen keineswegs ausserhalb, sondern inmitten des Bereiches des empirischen Handelns liegenden ethischen Massstab, die Ablösung des platonischen Transzendenzstandpunktes durch den aristotelischen Immanenzstandpunkt.⁶⁾ Dieser Immanenzstandpunkt, dieser Protest gegen die ethisch-religiös-mystische *Verdinglichung* der Idee und gegen die *Irrationalisierung* des Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffs bedeutet vor allen Dingen die *Reinigung* der Wahrheits- und Gerechtigkeitsquelle, die durch die platonische Ethifizierung *verunreinigt* worden ist. ARISTOTELES deutet in der Metaphysik die platonische Idee als ein transzendentes Ding an sich ebenso entschieden zu einer dem Gegenstande immanenten *Form* um, wie er in der Ethik aus der transzendenten Idee des Guten einen dem empirischen Handeln durchaus *immanenten* und durchwegs *rationalen* Massstab — nämlich das Prinzip der *Mitte* — macht.

Dass dieser Immanenzstandpunkt kein bedingungsloses Zugeständnis an den Empirismus ist — sondern wie alle derartige Zugeständnisse des ARISTOTELES vielmehr den Charakter einer taktischen Bewegung hat, deren Ziel ist, an wissenschaftlicher Haltbarkeit für den Platonismus zurückzugewinnen, was davon an Lehrgehalt aufgegeben werden muss — das be-

gleich mit dem platonischen Idealismus hat sie das Gepräge der Nüchternheit“. Michael WITTMANN, Die Ethik des Aristoteles, in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht, 1920. S. 27.

⁶⁾ Für den metaphysischen Immanenzstandpunkt siehe Met. 991. B: „Ferner muss es als unmöglich erscheinen, dass die Substanz von dem getrennt ist, dessen Substanz etwas ist. Wie könnten also die Ideen als Substanzen der Dinge von diesen getrennt sein?“ Für die Begründung des ethischen Immanenzstandpunktes siehe Eth. Nik. I. 1096 A—1097 A.

weist der unleugbare echte *Rationalismus* des ARISTOTELES der trotz seines vielbetonten Empirismus und gerade infolge seines Immanenzstandpunktes an Reinheit dem platonischen entschieden überlegen ist. ARISTOTELES hat an *Rationellem* tatsächlich zurückgewonnen, was er von dem Platonismus an *Transzendenz* zu Gunsten des Empirismus aufgegeben hatte. ARISTOTELES bedeutet für den Platonismus *Steigerung an Rationalem* und *Mässigung an Transzendenz*. Dieser Rationalismus des ARISTOTELES kommt speziell im ethischen Gebiet nicht nur darin zum Ausdruck, dass er gleich eingangs die allgemeine Regel aufstellt, „dass man nach der rechten Vernunft handeln muss“, ⁷⁾ sondern ganz unverkennbar vor allem in dem *Primat der dianoetischen Tugend vor der sittlichen*. ⁸⁾ Darin, dass das gesamte Tugendsystem des ARISTOTELES in der Weisheit, in der Denktätigkeit gipfelt — zu welcher das gesamte übrige Tugendgebiet (trotz der scharfen Trennung der ethischen Tugenden) in einer durchaus *dienenden Stellung* steht ⁹⁾ — kommt die leitende

⁷⁾ Eth. Nik. 1103 B.

⁸⁾ „So weit sich demnach das Denken erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Denken und die Betrachtung in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht mitfolgend, sondern eben auf Grund des Denkens, das seinen Wert und seine Würde in sich selbst hat. So ist denn die Glückseligkeit ein Denken“. Nik. Eth. 1178 B. „Wer aber denkend tätig ist und die Vernunft in sich pflegt, mag sich nicht nur der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der *Gotttheit* am meisten geliebt werden“. Nik. Eth. 1179 A.

⁹⁾ Die Einteilung der Tugenden in dianoetische und ethische geschieht bei ARISTOTELES — wie er selbst betont — auf Grund der Einteilung der Seelenteile. Nik. Eth. 1102 B—1103 A: „Es erweist sich also auch das unvernünftige Vermögen als zweifach: das pflanzliche hat gar nichts mit der Vernunft gemein, das sinnlich begehrende dagegen und überhaupt das strebende Vermögen nimmt an ihr in gewisser Weise teil, insofern es auf sie hört und ihr Folge leistet . . . Soll man aber diesem Teil ebenfalls Vernunft zuschreiben, so ist auch das vernünftige Vermögen zweifach: das eine hat eigentlich Vernunft und hat sie in sich selbst, das andere hat sie wie ein Kind, das auf seinen Vater hört. Nach diesem Unterschiede wird auch die Tugend eingeteilt“. Die ethischen Tugenden dienen also den dianoetischen, sie leisten den letzteren — wie das Kind seinem Vater, der Leib der Seele, das Strebevermögen dem Verstand — einfach Folge. Über den Charakter dieser Herrschaft geben folgende Stellen Aufschluss: „Wie nämlich ein Knabe nach der Vorschrift seines Erziehers leben muss, so muss sich

Idee der platonischen Vernunft Herrschaft auch in der aristotelischen Ethik zum Ausdruck.¹⁰⁾ Dass das ethisch-politische Heiß

das begehrende Vermögen im Menschen an die Vorschrift der Vernunft halten“. (Eth. Nik. 1119 B). „Im übertragenen Sinne aber . . . gibt es allerdings ein Recht nicht der Person gegen sich selbst, aber doch des einen Teils von ihr gegen die anderen, ein Recht jedoch, das nicht mit allein Recht, sondern nur mit dem des Herrn gegen die Sklaven oder des Hausvaters gegen seine Kinder zu vergleichen ist“. (1138 B). „Die Seele führt über den Leib ein despotisches, und der Verstand über das Strebevermögen ein politisches und königliches Regiment . . .“ (Politik 1254 B). Diese Antwort des ARISTOTELES ist so eindeutig, dass es als unbegreiflich erscheinen muss, wie ARLETH in seinem sonst verdienstvollen Werk über *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik* (1903) die Frage aufwerfen kann: „Ob sich Aristoteles diese Herrschaft analog jeder dachte, welche der Hausvater über die in der Familie lebenden Kinder ausübt, oder ob er ein Verhältnis annahm, ähnlich demjenigen, welches zwischen Staatsoberhaupt und Staatsbürger obwaltet, lässt sich wohl nicht entscheiden, da die nikomachische Ethik die erste und die Politik die zweite Auffassung vorträgt“. (S.57.) Angesichts des Umstandes, dass aus dem ersten Buche der Politik die Zuordnung der Formen einerseits der Privat-andererseits der politischen Herrschaft mit aller gewünschten Klarheit zu entnehmen ist — wonach die Herrschaft des Herrn über den Sklaven eine despotische, des Vaters über die Kinder eine königliche und des Gatten über das Weib eine freistaatliche (politische) (1259 A—B) ist, — muss die von ARLETH als unentscheidbar bezeichnete Frage als sinnlos fallen gelassen werden, da ja für ARISTOTELES der Herrschaftscharakter des väterlichen und des königlichen Regimentes ausgesprochen derselbe ist. Umso bezeichnender ist aber für die Auffassung des ARISTOTELES von der Vernunft Herrschaft über Leib und Seele und von der unbedingten Überlegenheit der dianoetischen Tugend über der ethischen, dass die freistaatliche (politische) Form der Herrschaft, wie sie z. B. zwischen Mann und Weib besteht — also die Form der Wechselherrschaft — für das Verhältnis zwischen Leib und Seele, Strebevermögen und Verstand, ethischer und dianoetischer Tugend überhaupt nicht einmal in Frage kommen kann. So sicher ist die Herrschaft der Vernunft, der Herrschaftsanspruch der dianoetischen Tugend ein *unbedingter*! Nur wird die Herrschaft der dianoetischen Tugend über die ethische nicht als despotische — tyrannische — sondern als königliche aufgefasst. Darin ist aber auch ausgesprochen, dass auch die ethische Tugend eigentlich nur insofern Tugend ist, als sie Vernünftigkeit, Dianoetisches in sich hat: „Denn der König muss seinen natürlichen Vorzügen nach unterschieden, dem Geschlecht nach aber derselbe sein“. (Politik 1259 B).

¹⁰⁾ Bei WITTMANN (a. a. O.) finden sich feinsinnige Bemerkungen über die Verschiedenheit des Vernunftprinzips und der Vernunft Herrschaft bei PLATON und ARISTOTELES, die eng mit der verschiedenen Auffassung

des Menschen einzig und allein in der Herrschaft der Vernunft besteht, dieser Grundsatz wird von ARISTOTELES bei allen möglichen Gelegenheiten und nicht weniger scharf betont als bei PLATON.¹¹⁾ Allerdings wird das Prinzip der Vernunft Herrschaft

vom Wesen des Guten zusammenhangen soll. Für PLATON sei vor allem der *Ordnungsbegriff* charakteristisch. „*Ordnung* und *Mass* gelten als Prinzipien alles Guten“. (S. 21.) „Die Ordnung ist sonach in der Tat das Prinzip alles Guten; Lebendes und Lebloses, Materielles und Geistiges, Leib und Seele, jedes Sein führt seine Güte auf die ihm eigene immanente Ordnung zurück“. (S. 22.) „Während Plato sich den Vorgang in der Weise vorstellt, dass nach ästhetisch-mathematischen Gesetzen Teile zu einem Ganzen zusammengefügt werden, denkt Aristoteles an eine Entfaltung von Seinsformen, die sich zunächst im Zustande des Keimhaften oder Unentwickelten befinden. Nimmt dort der Hergang den Charakter der Zusammensetzung, so hier den der Entfaltung oder Entwicklung an . . . Sind bei Plato Teile und Ganzes die beiden Pole, zwischen welchen sich die Zweckmäßigkeit bewegt, so bei Aristoteles Unentwickeltes und Entwickeltes, Anlage und Vollkommenheit“. (S. 24.) „Die Vernunft begründet auch bei Aristoteles die Tugend, aber nicht mehr als ein bloss erkennendes Prinzip, wie bei Sokrates, auch nicht mehr als eine wesentlich harmonisierende Kraft, wie bei Plato, sondern als der gebietende und beherrschende Teil der Menschennatur . . . Hat sie bei Plato als der vornehmste Seelenteil das Recht, gleichsam den Ton anzugeben und die übrigen Seelenteile mit sich in *Einklang* zu bringen, so ist sie bei Aristoteles dazu bestimmt, die übrige Menschennatur zu *durchdringen* und zu *erfüllen*“. (S. 48.) Dieser Auffassung des zweifellos bestehenden Unterschiedes kann man jedoch nicht ohne weiteres zustimmen. Denn einerseits ist die Ordnung, auf die PLATON das Wesen des Guten zurückführt, den Dingen keineswegs immanent, wie WITTMANN glaubt. Gerade die *irrationalen Transzendenz* des Guten bei PLATON ist der Hauptunterschied gegenüber ARISTOTELES. Andererseits ist die Überordnung der Vernunft über die vernunftlose Natur nicht weniger charakteristisch für PLATON als für ARISTOTELES. Allerdings ist die Herrschaft der Vernunft bei ARISTOTELES unbedingter und *reiner*, weil er infolge seines rationalistischen Immanenzstandpunktes die Vernunft als Wahrheits- und Gerechtigkeitsquelle rein hält, während bei PLATON hinter der Vernunft Herrschaft tatsächlich die Herrschaft eines übrationalen Prinzips sich verbirgt. Man kann also nicht sagen, dass der Anspruch der Vernunft auf Herrschaft bei ARISTOTELES gebieterischer wäre als bei PLATON; aber er ist sicherlich ein ausschliesslicherer und reinerer.

¹¹⁾ Ausser den in Anm. 8 angeführten Stellen sei die folgende hervorgehoben: „Und so muss denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein. Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist . . . Das Leben der Götter ist seiner Totalität nach selig, das der Menschen insofern, als ihnen eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit

bei ARISTOTELES nicht zu einer Herrscherkaste personifiziert.¹²⁾ Das bedeutet aber auf dem politischen Gebiet ebenso die *Reini-*

zukommt, von anderen Sinneswesen aber ist keines glückselig, da sie an dem Denken in keiner Weise teil haben“. (Eth. Nik. 1178 B) Für die politische Wendung dieser Auffassung siehe Politik 1254 B: „... wobei es am Tage liegt, dass es für den Leib naturgemäss und nützlich ist, von der Seele, und ebenso für das Subjekt der Gefühle, vom Verstande und dem vernunftbegabten Teile beherrscht zu werden, wohingegen eine Gleichstellung oder umgekehrte Stellung allen Seelenteilen schädlich wäre... Ganz ebenso muss es mit dem gegenseitigen Verhältnis der Menschen überhaupt bestellt sein. Die so weit voneinander abstehen, wie die Seele vom Leibe und der Mensch vom Tiere... die also sind Sklaven von Natur, und es ist ihnen besser, sich in dieser Art von Dienstbarkeit zu befinden, ganz wie bei den eben erwähnten Dingen.“; Politik 1287 A: „Wer also verlangt, dass die Vernunft herrsche, der scheint zu verlangen, dass Gott und die Gesetze herrschen; wer aber den Menschen zum Herrscher haben will, fügt das Tier hinzu. Denn die Lüsterheit ist etwas Tierisches, und der Zorn setzt auch die besten Männer unter den Regenten in Verwirrung. Daher ist das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft (*διόπερ ἄνευ ὁρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.*)“; Politik 1323 B—1324 A: „... jetzt stehe uns nur soviel fest, dass das beste und vollkommenste Leben, so für den Einzelnen wie für die Staaten als Gemeinschaften, das Leben nach der Tugend ist, die der äusseren Mittel genug besitzt, um sich in tugendmässigen Handlungen betätigen zu können“. Politik 1332 A—B: „Gut und tugendhaft werden die Menschen nun aber durch drei Dinge; diese drei Dinge sind: Natur, Gewöhnung, Vernunft... der Mensch aber wird auch durch die Vernunft geleitet; denn nur er hat Vernunft. Und so müssen denn diese Dinge miteinander harmonisieren. Denn man tut manches gegen seine Gewohnheit und gegen seine Natur, wenn man sich durch vernünftige Überlegung überzeugt hat, dass es anders besser ist.“; Politik 1333 A: „Man unterscheidet zwei Seelenteile, deren einer an sich Vernunft besitzt und deren anderer... der Vernunft gehorchen kann... Das Schlechtere ist immer des Besseren wegen... nun ist aber besser, was Vernunft besitzt... Man wählt mithin den Krieg um des Friedens willen, die Arbeit der Musse wegen, das Notwendige und Nützliche des sittlich Schönen wegen.“; Politik 1334 B: „Das letzte Ziel, das die Natur bei uns verfolgt, ist der Verstand und die Vernunft, und demnach gilt es, mit Rücksicht auf diese beiden die erste Entstehung des Menschen und die Sorge für rechte Gewöhnung zu gestalten.“

¹²⁾ Die Sozialmorphologie gestaltet sich bei ARISTOTELES erheblich anders als bei PLATON. Für ihn bestehen die festen Kategorien: Lehrstand, Wehrstand, Nährstand nicht mehr. Für relativ feste soziale Einheiten gelten ihm 1. die Bauern, 2. die Banausen (Handwerker), 3. die Handelsleute, 4. die Tagelöhner, 5. der Wehrstand, 6. Ratsherren und Richter, 7. die besitzende Klasse, 8. die obersten Staatsbeamten (Politik 1291 A). Festere Kategorien, auf welche die ganze Problematik der politischen Gerechtigkeit

gung der Quelle dieser Vernunft Herrschaft — weil die Ablehnung der Expropriation der Vernunft seitens einer bevorzugten

eigentlich aufgebaut wird — und die daher in der aristotelischen Politik die grösste Bedeutung haben als die letzten abstrakten Typen seiner Sozialmorphologie — sind die Träger der drei Herrschaftstitel: Freiheit (die Menge), Reichtum (die besitzende Klasse), Tugend (Geistes- und Geburtsadel). Während also bei PLATON die politische Gerechtigkeit in der Ordnung der drei Stände — Lehrstand, Wehrstand, Nährstand — besteht; sind bei ARISTOTELES letzten Endes die Armen und die Reichen, die Vielen und die Wenigen, zwischen deren entgegengesetzten — und nach ARISTOTELES auf beiden Seiden teilweise berechtigten — Ansprüchen die politische Gerechtigkeit Ordnung schaffen soll. Nachdem nämlich ARISTOTELES den Unterschied zwischen Politie und Aristokratie darin gefunden hatte, „dass man die Mischung der zwei Qualitäten, reich und arm, Politie, die der drei Qualitäten“ — nämlich von Freiheit, Reichtum und Tugend — „aber... Aristokratie nennen muss...“, reduziert er die Aristokratie — wenigstens im Bereich der realpolitischen Möglichkeiten — ausgesprochen auf die Politie: „Denn auch die sogenannten Aristokratien, von denen wir eben gesprochen haben, fallen einerseits für die meisten Staaten so ziemlich ausserhalb des Bereichs der Möglichkeit und grenzen anderseits nahe an die sogenannte Politie. Darum ist über beide Verfassungsformen wie über eine zu sprechen“. (Politik 1294 A und 1295 A). Und wir bekommen auch mit aller gewünschten Klarheit die Antwort auf die Frage, *warum* die Tugendherrschaft — die Aristokratie — ausserhalb der realpolitischen Möglichkeit steht, *warum* also die Tugend- oder Vernunft Herrschaft *nicht* in einer sozialen Klasse, in einem festen sozialmorphologischen Typus sich *personifizieren* lässt. Es liegt nämlich durchaus innerhalb der realpolitischen Möglichkeit, die Träger der anderen zwei Herrschaftstitel — Freiheit und Reichtum — zu erkennen. Ob jemand arm oder reich ist, das lässt sich leicht feststellen. Die Herrschaftsansprüche Reichtum und Freiheit *verdichten sich* also in der Tat zu festen sozialmorphologischen Einheiten, zu den Klassen der Reichen und der Armen. Eine solche Personifizierung und Verdichtung des dritten Herrschaftstitels — der Tugend — ist unmöglich. Die Expropriation dieses Herrschaftstitels für eine soziale Klasse — z. B. für den Geburtsadel — wäre aber nur dann gerechtfertigt, wenn der Umstand, dass der Herrschaftsanspruch auf Grund der Tugend sich in dieser und nur in dieser Klasse personifiziert und verdichtet, ebenso einfach und fehlerlos feststellbar wäre, wie die Tatsache des Reichtums oder der Armut. Wäre die Personifizierung der Tugend mit solcher Sicherheit feststellbar, dann wäre allerdings dieser Herrschaftsanspruch der stärkste. „Wenn also nun die einen die anderen in dem Masse überragten, wie nach unserer Vorstellung die Götter und die Heroen einmal schon durch grosse Vorzüge des Leibes und dann auch durch solche der Seele die Menschen überrreffen, so dass die Überlegenheit der Herrschenden für die Beherrschten zweifellos und handgreiflich wäre, so würde es offenbar



Klasse, also der Positivierung der reinen Gerechtigkeit — wie auf ethisch-metaphysischem Gebiete die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre und der Immanenzstandpunkt. Auf Grund dieses *politischen* Immanenzstandpunktes wird von ARISTOTELES der Fall eines absoluten Anspruches auf Herrschaft — sowohl in der Form des Königtums als auch in der einer idealen Aristokratie — als hypothetischer Grenzfall behandelt und aus dem Bereiche der realpolitischen Möglichkeit verwiesen; die realpolitisch gegebenen Herrschaftsansprüche — die oligarchische und die demokratische — aber werden *relativiert*, also im grossen und ganzen als gleichberechtigt hingestellt und die relativ — realpolitisch — beste Verfassung in einer *immanenten Synthese* der beiden gefunden.¹³⁾ Der ethisch-politische *Rationalis-*

besser sein, dass ein für allemal die einen herrschten und die anderen beherrscht würden. Da das aber nicht leicht zu ermitteln ist, und es sich auch nicht so wie bei den Indern verhält, wo nach der Versicherung des Syllax die Könige wirklich ihre Untertanen in dem angegebenen Masse überragen sollen, so ist es offenbar aus vielen Gründen notwendig, dass alle gleichmässig an dem Wechsel im Herrschen und Beherrschtwerden Anteil haben“. (Politik 1332 B).

¹³⁾ Es ist demnach ebenso verfehlt, wenn ROLFES glaubt, „dass die beste Verfassung nach Aristoteles die konstitutionelle Monarchie ist mit einem starken Einschlag von Aristokratie und einem leiseren von Demokratie...“ (Aristoteles, Politik, neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. ROLFES, S. XIV. 1922); als wenn ONCKEN bestrebt ist aus ARISTOTELES einen warmen Verteidiger der Verfassungsgrundsätze der attischen Demokratie zu machen (vgl.: Wilhelm ONCKEN: Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrisen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik, II. 1875. SS. 172, 240—241). Unzählige Stellen der aristotelischen Politik beweisen, dass ARISTOTELES einerseits ebensoviel Verständnis für das wahre — aber vom ihm für utopisch gehaltene — Königtum, wie für den relativ gerechten Herrschaftsanspruch des Demos hatte, aber die schwere Realisierbarkeit eines wahren Königtums und die bedenklichen Gefahren eines unwahren Königtums, also einer entarteten Monarchie — und auch einer entarteten Aristokratie — ebenso klar durchschaute wie die handgreiflichen Fehler der Demokratie. Besonders seine aufrichtige Stellungnahme für Mittelstand und Mittelstandspolitik (Politik 1925 B—1926 B) beweist, dass er gerade in dieser Grundfrage der Realpolitik in der Tat an dem Prinzip der Mitte festhält und eine wahre Synthese anstrebt. Zu einem anderen Ergebnis kann man nur gelangen, wenn man die Position des ARISTOTELES absichtlich oder unabsichtlich politisch *umdeutet*.

mus des ARISTOTELES ist in seiner Metaphysik so tief verankert, dass an seiner ganzen Spekulation trotz des nicht leugbaren — aber mit dem Rationalismus auch nicht unvereinbaren — starken Hanges zum *Empirismus* der rationalistische Einschlag mit mehreren Nuancen überwiegt.¹⁴⁾

¹⁴⁾ Es ist gänzlich verfehlt, wenn man den Immanenzstandpunkt des ARISTOTELES als einen bedingungslosen Empirismus deuten will. Das tut aber ECKSTEIN (Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung, 1926), wenn er behauptet: „So erscheinen bei Aristoteles die Bestimmungen und Wertungen der positiven Moral schliesslich als das letzte Kriterium des Natürlichen und Normalen, sodass dieses also für ihn nichts anderes bedeutet, als dasjenige, was den herrschenden Ansichten nach als das Seinsollende gewertet wird...“ (S. 90). Zu sagen „dass sich bei Aristoteles diese von ihm für seinsollend gehaltenen Eigenschaften wieder mit der positiven Moral seiner Zeit fast durchwegs decken“ (S. 91) bedeutet aber nichts anderes als den von ECKSTEIN betonten „unverkennbaren Kompromisscharakter“ (S. 78) der aristotelischen Stellungnahme zu einem reinen Positivismus und Empirismus umzudeuten. Allerdings sieht ECKSTEIN in dem aristotelischen Kompromiss nur „eine künstliche Vereinigung zweier im Prinzip unvereinbarer und einander widerstrebender Standpunkte“ (S. 84). Aber so richtig die Unterscheidung zwischen individualistisch-reformatorischer und konservativer Richtung innerhalb der Naturrechtslehre auch sein mag, so wenig ist die Ansicht haltbar, dass das „konservative“ Naturrecht als die „Angleichung des natürlichen Rechtes an das positive“ (S. 86) — also die naturrechtliche *Legitimierung* an Stelle der naturrechtlichen *Revolutionierung* des positiven Rechtes — im Grunde die *Denaturierung* des Naturrechtes und einen *naturrechtsfreien* Positivismus bedeutete. Denn abgesehen davon, dass jede Legitimierung ebenso den Keim der Revolutionierung in sich trägt wie umgekehrt jeder Revolutionierung die Tendenz zur Legitimierung immanent ist, ist der (konstruktive) naturrechtliche Geltungsanspruch eines legitimierenden Naturrechtes nicht schwächer als der (destruktive) Geltungsanspruch eines revolutionären Naturrechtes. Der Gegenpol des *konservativen* Naturrechtes ist aber nicht das *reformatorische*, sondern das *revolutionäre*. Das Gegenteil eines Naturrechtes nämlich, dessen einzige Funktion die metarechtliche *Legitimierung* des positiven Rechtes ist, kann nur ein Naturrecht sein, dessen einzige Funktion die metarechtliche *Vernichtung* des positiven Rechtes bildet: das aber ist das reinrevolutionäre Naturrecht, wie es z. B. das Naturrecht der Kyniker darstellt. Zwischen diesen Extremen liegt das *reformatorische* Naturrecht, das das positive Recht teils legitimiert, teils revolutioniert. Dieses reformatorische Naturrecht entspricht am meisten einer Synthese zwischen Naturrecht und Positivismus, wie sie auch ARISTOTELES angestrebt hat. Es wäre auch lächerlich zu behaupten, dass die Politik des ARISTOTELES durchaus konservativ ist. Diese Behauptung steht in offenem Widerspruch mit dem Inhalt

Fassen wir nunmehr zunächst den *formellen* Gerechtigkeitsbegriff des ARISTOTELES ins Auge, so finden wir, dass er im Grunde eine Verbesserung des platonischen Begriffs, eine Zu-

seiner Schriften. Wohl ist er konservativ in der Sklavenfrage; aber er ist nicht konservativ in der Wirtschaftspolitik — wo er Handel und Gelderwerb als widernatürlich brandmarkt (Pol. 1257 B—1258 B) — und in seiner Verfassungslehre, in der Konzeption der Mittelstandspolitik und der aus Oligarchie und Demokratie gemischten Staatsform, in der Forderung der Politik liegt eine revolutionäre Kraft, die deshalb nicht schwächer ist, weil sie nicht die Phraseologie der Demagogen gebraucht und sich statt der leidenschaftlichen Rede der streitenden Partei des ruhigen Tones des Schiedsrichters oder des politischen Ratgebers bedient.

Die metaphysische Verankerung des ethischen Rationalismus des ARISTOTELES erhellt mit aller gewünschten Klarheit aus dem verdienstvollen Werke ARLETHS (Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik, Prag, 1903). „Es lässt sich auch zeigen, dass das, was Aristoteles vom Menschen lehrt, mit seinen Ansichten über das Verhältnis des Vollkommenen oder Guten zum Realen in Einklang steht. Ein Mensch ist um so vollkommener, je mehr der Gattungsbegriff in ihm realisiert ist, also je vollständiger die Materie von der Form bezwungen wird“. (S. 61). „Ein Verfehlen des Naturzweckes findet dann statt, wenn die Form ausser Stande ist, die Materie zu bewältigen, die mangelhafte Ausprägung des Zweckbegriffes hat ihren Grund in dem Überwiegen der Materie“ (S. 47). „Indem die Natur des Einzeldinges zur Ausbildung des Gattungscharakters hindrängt, wirkt sie zugleich im Sinne der allgemeinen Weltordnung“ (S. 42—43). „Das Streben nach dem Naturzweck... ein Streben der Materie nach der Form“ (S. 41). Man sieht, dass zwischen ethischem Vernunftprinzip und metaphysischem Formprinzip bei ARISTOTELES ein unzerstörbarer Zusammenhang — wenn nicht geradezu Identität — besteht.

Dieser unerschütterliche Zusammenhang zwischen dem aristotelischen Formprinzip in Ethik und Metaphysik kommt zu gutem Ausdruck in den eindrucksvollen Worten JÄGERS: „Als Ganzes ist die Weltbewegung Wirkung und Ausdruck einer absoluten, von jedem Stoffe freien Form. . . . Die Form muss an die Spitze der Bewegung treten, und die höchste Form muss reiner Akt sein, durch und durch Bestimmtheit und Gedanke. Der Gedanke kann nichts Vollkommeneres denken als sich selbst. Denn als Ziel der Bewegung der ganzen Welt ist er notwendig das Vollkommenste, was existiert, weil alles nach ihm strebt. . . . Dieser wesende Gedanke hat die höchste platonische Idealität und doch zugleich die inhalterfüllte Bestimmtheit des Individuums, und darum Leben und ewige Seligkeit. Die Einheit Gottes mit der Welt wird weder dadurch hergestellt, dass er sie durchdringt, noch so dass er die Gesamtheit ihrer Formen als intelligible Welt in sich hegt, wie man gemeint hat, sondern die Welt 'hängt' an ihm: er ist ihre Einheit, obgleich er nicht in ihr ist. Indem jedes Wesen seine

rückführung der platonischen Auffassung auf das ihr Zugrundeliegende darstellt. Man kann diesen Sachverhalt so ausdrücken: ARISTOTELES reduziert den platonischen Gerechtigkeitsbegriff der *Ordnung* auf den Begriff der *Gleichheit*. Die formale Gerechtigkeitslehre des ARISTOTELES nämlich, die im V. Buche der Nikomachischen Ethik vorgetragen wird, gestaltet sich in ihren Grundzügen so: Der weiteste Begriff der Gerechtigkeit ist die Gesetzlichkeit, also die *legale Gerechtigkeit*. Von dieser Gerechtigkeit gilt es, dass sie kein Teil der Tugend, sondern sie ganz ist. Sie ist die vollkommene Tugend, zwar nicht überhaupt, aber so weit als diese auf Andere Bezug hat. Diese notwendige und charakteristische Beziehung der Gerechtigkeit auf das Soziale, — wodurch für ARISTOTELES der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der *sozialen Tugend* gleiche Ausdehnung erhält — verleiht den Charakter der Vollkommenheit, der darin bestehen soll, dass der Gerechte seine Tugend nicht nur für sich selbst, sondern auch gegen andere ausüben kann — was etwas Schwereres ist — und dass infolgedessen die Gerechtigkeit als ein fremdes Gut — nämlich als ein Gut dessen, gegen den sie ausgeübt wird — erscheint.¹⁵⁾ Ein *Teil* nun dieser universalen Gesetzesgerechtigkeit — die bei ARISTOTELES augenscheinlich sokratisches Erbe ist — ist die *Gerechtigkeit als Gleichheit*, „... denn alles, was wider die Gleichheit verstösst, ist unge-

eigene Form strebend verwirklicht, verwirklicht es an seinem Teil jene unendliche Vollkommenheit, die er als Ganzes ist“. (a. a. O. S. 411).

Gerade JAEGER, der an vielen Stellen auf den Umstand hinweist, dass die Entwicklung des ARISTOTELES sich immer mehr in der Richtung der Loslösung der metaphysischen und empiristischen Bestandteile, in der Richtung von ausschliesslich platonisch-metaphysischem zu reinempiristischem Denken fortbewegte, gerade JAEGER muss mit der strengen Wahrheitsliebe seines feinen problemgeschichtlichen Sinnes letzten Endes doch feststellen: „Und doch ist Aristoteles auch in den Zeiten des überwiegenden Forschertums niemals Positivist gewesen“ (S. 402). Er gibt auch den Grund davon an: „Die platonische Überwelt lässt ihn nicht los... So allein erklärt es sich, dass der aristotelische *νοῦς* in dem theologischen Teile der Metaphysik und der Ethik einen fast mystischen Schimmer annimmt. Dieser Gipfel der *θεωρία* ragt unmittelbar aus dem platonischen Geistesreich in die aristotelische Tatsachenwelt hinüber und gibt dieser Lebensansicht die eigentümliche moderne Doppelseitigkeit und Spannung“ (S. 424).

¹⁵⁾ Nik. Eth. 1129 B — 1130 A.

setzlich, aber nicht alles Ungesetzliche streitet mit der Gleichheit . . .¹⁶⁾ Innerhalb dieser partikulären Gerechtigkeit finden wir nun die Arten der *austeilenden* (τὸ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν, justitia distributiva) und der *ausgleichenden* Gerechtigkeit (τὸ διορθωτικὸν, δ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι, justitia commutativa).¹⁷⁾ Man sieht, dass ARISTOTELES in die Problematik der Gerechtigkeit scharfe Einschnitte macht. Es kann keine Rede mehr davon sein, dass die Gerechtigkeit mit der Tugend, das Gerechte mit dem Guten, oder auch das in engerem Sinne Gerechte mit dem Legalgerechten verwechselt werden. Das Allgemeingerechte ist ein *Moment* — und zwar das Moment des *Sozialen* — am Guten und das Partikulärgerechte ist ein *Moment* — nämlich das Moment der *Gleichheit* — am Allgemeinerechten. Man muss allerdings fragen, ob ARISTOTELES in der Richtung der Verengung des Gerechtigkeitsproblems nicht zu weit gegangen ist? Es besteht kein Zweifel: Er wollte ein scharfes Bild, deshalb verengte er die Perspektive. Aber wenn es schon fraglich werden kann, ob ausser der sozialen noch eine asoziale Moral gibt — also ob ausser der aristotelischen Totalgerechtigkeit noch eine andere Tugend (oder Tugendrichtung) geben kann —; umso fragwürdiger erscheint die Möglichkeit einer sozialen (legalen) Ungerechtigkeit, die die partikuläre Gerechtigkeit, also die Gleichheit *nicht* verletzt — also der par-

¹⁶⁾ Nik. Eth. 1130 B.

¹⁷⁾ Nik. Eth. 1130 B — 1131 A. Das ganze formelle Begriffssystem der aristotelischen Gerechtigkeitslehre setzt sich aus folgenden Teilen zusammen. Im grossen Kreise der legalen Gerechtigkeit befindet sich der kleinere Kreis der partikulären (Gleichheits-) Gerechtigkeit. Dieser kleinere Kreis ist nun in zwei Hälften eingeteilt. Die eine Hälfte ist die austeilende Gerechtigkeit, „die sich bezieht auf die Zuerteilung von Ehre oder Geld oder anderen Gütern, die unter die Staatsangehörigen zur Verteilung gelangen können“ (1130 B); die andere aber die ausgleichende Gerechtigkeit, „die den Verkehr der Einzelnen unter einander regelt“ (1131 A). Diese zweite Hälfte wird nun wieder ihrerseits in zwei Teile eingeteilt. Der eine Teil ist das Gebiet des freiwilligen Verkehrs (Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Niessbrauch, Hinterlegung, Miete). Der zweite Teil — das Gebiet des unfreiwilligen Verkehrs — gliedert sich wieder seinerseits in weitere zwei Teile, nämlich in heimliche Handlungen (Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Sklavenverführung, Meuchelmord, falsches Zeugnis) und in gewaltsame Handlungen (Misshandlung, Freiheitsberaubung, Todschlag, Raub, Verstümmelung, Scheltreden, Herabwürdigung) (1131 A).

tikeläre Charakter der Gleichheit gegenüber der legalen Gerechtigkeit.

Bei der scharfen Unterscheidung zwischen legaler Gerechtigkeit und Gleichheit ist für ARISTOTELES das Moment des *Gewinnes* ausschlaggebend.¹⁸⁾ Er hat die Gleichheit von vornherein auf eine Gleichheit des Gewinnes verengt. In diesem Punkte hat er die Wucht seiner eigenen Konzeption entschieden unterschätzt und übersehen, dass das Verhältnis beider Gerechtigkeiten der Natur der Sache nach — und auch in ihrer späteren Verwendung bei ARISTOTELES — gerade das umgekehrte ist; weil die Gleichheit bei näherer Betrachtung als ein höchster Massstab erscheint, dem die legale Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang unterworfen ist und dem gegenüber sie die Stufe einer relativen Verwirklichung — also einer positiven Gerechtigkeit — bezeichnet. Das Prinzip der Gleichheit ist eben nicht nur auf den Gewinn anwendbar und wer einmal das Wesen der — wenn auch partikulären — Gerechtigkeit in der Gleichheit erblickt, der wird mit immanenter Notwendigkeit gezwungen in anderen Anwendungsformen der Gleichheit innerhalb des ethischen Gebiets auch die *Gerechtigkeit* zu anerkennen. Fasst man z. B. das Gleichheitsprinzip von vornherein als Gleichheit der *Pflichten* auf, dann bösst die Behauptung einer Inkoinzidenz von Gerechtigkeit und Gleichheit jede Evidenz ein. Die Auffassung, dass man nur aus Freude am Gewinn ungerecht sein kann, ist eine offenbar enge und vom Standpunkte des Gleichheitsprinzips inkonsequente Gestaltung des Gerechtigkeitsbegriffs. Es ist durchaus gerechtfertigt, wenn man die Gerechtigkeit von der Sittlichkeit unterscheidet; es kann auch seine guten Gründe haben, wenn man auch innerhalb des Anwendungsgebietes der Gerechtigkeit — also im Bereiche der sozialen Moral — zwischen dem *Moment* des Gerechten und anderen ethischen *Momenten* — Tugenden — unterscheidet (z. B. zwischen Gerechtigkeit und Liebe). Aber die Einschränkung des Gerechtigkeitsbegriffs auf die Gleichheit des Gewinnes und die von hier aus sich ergebende Möglichkeit einer gegen die Gleichheit nicht verstossenden Ungesetzlichkeit — die nichtsdestoweniger eine Ungerechtigkeit sein soll — erscheint

¹⁸⁾ Nik. Eth. 1130 A — B.

als inkonsequent. Denn im ganzen Bereiche der Gesetzlichkeit — also auch hinsichtlich Feigheit, Geiz, Liebe — kann man den Gesichtspunkt der *Gleichheit* — also die Frage nach der Gerechtigkeit — mit gleich gutem Rechte stellen. Das Prinzip der Gesetzlichkeit ist kein dem der Gleichheit übergeordnetes Prinzip. Man kann in einer jeden Ungesetzlichkeit das Moment der Ungleichheit — natürlich nicht immer die Ungleichheit des Gewinnes — entdecken. Fasst man also die sittliche Gesetzlichkeit überhaupt als Gerechtigkeit auf, so ruht dieser Begriff ebenso auf dem Prinzip der Gleichheit, als der partikuläre Gerechtigkeitsbegriff des ARISTOTELES. Der ganz unbedeutsame Unterschied ist nur, dass im ersten Falle die Forderung der gleichen Anwendung des Gesetzes — die Gleichheit der Sanktionen bei Gleichheit der Tatbestände — im zweiten aber die Forderung der Gleichheit des Gewinns den Inhalt der Gerechtigkeit bildet. Dieser Unterschied ist unbedeutsam, weil die Gleichheit des Gewinnes nur als ein ganz spezieller Fall der Gleichheit des Gesetzes bildet. In der Gesetzesgerechtigkeit waltet also dieselbe Kraft des Gleichheitsprinzips wie in der partikulären Gerechtigkeit. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum die Gleichheit des Gewinnes mehr Gerechtigkeit wäre als die Gleichheit des Gesetzes überhaupt — also die Gesetzlichkeit.

Man kann aber der aristotelischen Unterscheidung zwischen legaler und Gleichheitsgerechtigkeit noch einen anderen Sinn geben. Danach würde die erste ganz allgemein auf die Frage Was?, die zweite aber auf die Frage Wie? eine Antwort geben. Eine Gleichheitsgerechtigkeit antwortet immer nur auf die Frage, *wie* man handeln soll; die Gesetzesgerechtigkeit dagegen fordert, *dass* man handeln soll. Diese Art der Unterscheidung scheint in der Scholastik eine gewisse Rolle gespielt zu haben.¹⁹⁾ Diese Auffassung des Unterschiedes läuft auf den Unter-

¹⁹⁾ Vgl. Martin WETZEL Die Lehre des Aristoteles von der distributiven Gerechtigkeit und die Scholastik, Warburg, 1881 S. 13 WETZEL scheint hie und da (z. B. S. 7) die ganz unhaltbare Ansicht zu vertreten, dass die ausgleichende Gerechtigkeit mehr auf das Dass gehe als die austeilende. Diese Ansicht ist deshalb ganz unhaltbar, weil nicht das Moment des verschiedenen Verhältnisses, sondern das beiden Gerechtigkeiten gemeinsame Moment der *Gleichheit* es ist, das die Forderung der Gerechtigkeit zu einer

schied von Sittlichkeit und Gerechtigkeit hinaus und ist in diesem Sinne ein durchaus wertvoller Gedanke. Ist Gerechtigkeit Gleichheit, so kann sie offenbar erst angewendet werden, wenn *etwas* da ist, das gleich oder ungleich sein oder verwirklicht werden kann. Dieses Etwas ist das Sittliche. Gleichheit ist nur als die *Form* einer *Materie* denkbar. Diese Materie der Gerechtigkeit als Gleichheit ist die Sittlichkeit. Gerechtigkeit bedeutet ein *Formmoment* am Sittlichen. Man kann nicht gerecht oder ungerecht sein, ohne sittlich oder unsittlich zu handeln. *Das Sittliche muss schon da sein, bevor das Gerechte denkbar wird.* So berechtigt aber auch diese Auffassung einer das *Dass* vorschreibenden Sittlichkeit und einer das *Wie* verordnenden Gerechtigkeit ist, ebenso müßig ist die Terminologie, die diese von der Gerechtigkeit soeben glücklich geschiedene Sittlichkeit dann wieder Gerechtigkeit im weiteren Sinne nennt. In diesem Falle haben nämlich beide Gerechtigkeiten nichts Wesentliches gemein.

Unser Ergebnis ist also das folgende. Fasst man die von der partikulären Gerechtigkeit unterschiedene Gesetzesgerechtigkeit als die *Form* der Gesetzlichkeit ins Auge, dann hat dieser Gerechtigkeitsbegriff denselben Umfang wie der der Gleichheitsgerechtigkeit, weil die Form der Gesetzlichkeit gerade in der *Gleichheit* der Anwendung des Gesetzesinhaltes besteht. Versteht man dagegen unter legaler Gerechtigkeit den *Inhalt* des sittlichen Gesetzes, unter Gleichheitsgerechtigkeit jedoch ein *Formmoment* an diesem Inhalte — nämlich das Moment der Gleichheit seiner Anwendung, also das Moment der Gesetzlichkeit dieses Inhaltes — so fällt das Gebiet beider „Gerechtigkeiten“ so weit auseinander, dass es ganz ungerechtfertigt ist — mangels eines wesentlichen gemeinsamen Merkmales — beide in einem Begriffe „Gerechtigkeit“ zusammenzufassen. Das einzige gemeinsame Merkmal, das ARISTOTELES anzugeben vermag, ist nämlich die Beziehung auf andere, also der interper-

Frage des *Wie?* und nicht zu einer solchen des *Was?* macht. Dabei ist es ganz nebensächlich, dass es sich bei der ausgleichenden Gerechtigkeit um ein *Recht*, bei der austeilenden dagegen nur um ein *Verdienst* handelt. Denn die ausgleichende Gerechtigkeit fordert auch nicht, *dass*, sondern sie schreibt vor, *wie* dem Berechtigten sein Recht erteilt werden soll.

sonale Charakter sowohl der Gerechtigkeit als auch der sozialen Moral überhaupt.

Es scheint auch dem ARISTOTELES nicht viel an seinem weiteren Gerechtigkeitsbegriff zu liegen. Er verabschiedet sich sehr kurz von ihm, um zur Gerechtigkeit im engeren Sinne baldigst zu übergehen. Was nun die Unterscheidung zwischen austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit anbelangt, dieser überaus fruchtbare Gedanke ist zwar kein ursprüngliches Eigentum des ARISTOTELES,²⁰⁾ aber in der theoretischen Formu-

²⁰⁾ Den Grundgedanken finden wir schon bei XENOPHON (Kyrupädie I. 3. 16—17). Hier ist er in eine Erzählung des KYROS eingewoben, wodurch wir von ihm ein ungemein plastisches Bild bekommen. „Nur wegen eines Richterspruchs, sagte er, bekann ich einstmal Schläge, weil ich nicht recht entschieden. Es war aber der Fall folgender: Ein grosser Knabe, der einen kurzen Leibrock hatte, zog einem andern kleinen Knaben, der einen langen Leibrock hatte, diesen aus, und gab ihm den seinigen, den von jenem aber zog er selbst an. Da ich nun diesen Recht zu sprechen hatte, so erkannte ich; es sei besser für beide, wenn Jeder den passenden Leibrock behalte. Hierbei schlug mich der Lehrer und sagte, dass ich, wenn ich über das Passende Richter wäre, so zu verfahren hätte, wenn aber zu entscheiden wäre, wem der Rock gehöre, so meinte er, sei das in Betracht zu ziehen, welcher Besitz rechtmässig sei, ob ihm der, welcher ihn mit Gewalt genommen, haben, oder der, welcher ihn sich habe machen lassen oder gekauft habe, besitzen solle. Hierauf sagte er, das Gesetzmässige sei gerecht, das Gesetzwidrige aber gewalttätig. Er befahl daher, dass immer im Einklang mit dem Gesetz der Richter seine Stimme abgebe. Auf diese Weise, liebe Mutter, weiss ich dir nun das Rechte durchaus genau; sollte mir aber etwa noch Etwas fehlen, so wird mich's sagte er, der Grossvater da hinzuleiten“. Man kann aus den Worten des Lehrers vielleicht einen leisen Hohn gegen die austeilende Gerechtigkeit herausfühlen. Es hat den Anschein, als ob er die ausgleichende — richterliche — Gerechtigkeit für eine verlässliche, objektiv feststellbare Norm, die austeilende — politische — aber für eine so schwere Aufgabe hielte, deren positive Lösung praktisch mit der Willkür der Herrschenden auf eins hinausgeht. Darum die Verweisung auf den Unterricht des Grossvaters hinsichtlich des noch Fehlenden. Der Grossvater wird schon lehren, was der Lehrer als objektiver Forscher nicht lehren kann, wie man nämlich die Unwissenheit des Menschen — den Widerspruch der Meinungen — hinsichtlich der geometrischen (politischen) Gerechtigkeit als Herrscher ausnutzen kann.

Den Gedanken finden wir auch bei PLATON. „Das Gedankengeflecht des Aristoteles“ — sagt HIRZEL, (Themis, Dike und Verwandtes, 1907, S. 163) — „birgt im Grunde nur den einfachen Gedanken Platons, der für das Gemeinwohl ebenso eine doppelte Behandlung nötig hielt wie für das

lierung und in der Verwendung hat er ihm die eigentliche Bedeutung gegeben.

Es ist nun von der höchsten Bedeutung, dass ARISTOTELES den Kerngedanken der austeilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit, der geometrischen und arithmetischen Proportion nicht erst in der Gerechtigkeitslehre, sondern viel früher, und zwar an einer für die ganze Ethik grundlegenden Stelle, nämlich anlässlich der Bestimmung des Tugendbegriffs und der Formulierung des Prinzips der Mitte, bereits in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite entfaltet und verwendet. Dadurch ist nämlich in

leibliche Wohl des Einzelnen und deshalb der Gymnastik und Medizin entsprechend die politische Tätigkeit in eine gesetzgeberische und eine richterliche schied“. Bei PLATON ist der leitende Gesichtspunkt die leichte Realisierbarkeit der arithmetischen im Gegensatz zu der „Wahrsten und besten Gleichheit“ der geometrischen Gerechtigkeit (Gesetze 757 A—E). „Denn das Gleiche wird ungleich, wenn es Ungleichen widerfährt“; andererseits aber ist diese Gleichheit — z. B. durch das Loos — sehr leicht zu verwirklichen. „Die wahrste und beste Gleichheit aber ist nicht mehr so leicht für einen Jeden zu erkennen. Bei Zeus nämlich ist die Entscheidung, und den Menschen bietet er stets nur Weniges davon...“ Der Kompromissstandpunkt des alten PLATON kommt dann in den Worten zum Ausdruck: „Deshalb ist es notwendig, von der Gleichheit durchs Loos wegen der Unzufriedenheit der Menge Gebrauch zu machen, indem man Gott und das gute Glück auch da in Gebeten anruft, dass sie das Loos auf das Gerechteste ausfallen lassen. So muss man demnach notwendig zwar von beiden Gleichheiten Gebrauch machen, in den möglichst wenigsten Fällen aber jener anderen, welche des Glückes bedarf“ (Gesetze 757 E).

HIRZEL hat in der Entwicklung der beiden Gerechtigkeitsarten sehr interessante und wichtige Zusammenhänge aufgedeckt, indem er den Ursprung der geometrischen auf die Kosmos-Idee, den der arithmetischen dagegen auf die Vertrag-Idee zurückführt. „Nicht anders als Kosmos und Vertrag stehen aber auch die beiden Arten der Gleichheit zu einander, auf die sie sich gründen, der Vertrag auf die arithmetische, die hier in der Gleichheit der Pasciscenten sich ausdrückt, der Kosmos auf die geometrische, die Jedem das Seinige nach Würdigkeit zuteilt. Bald stossen sie sich ab bald ziehen sie sich an, durchkreuzen auch wohl einander. Das Recht kann weder die eine noch die andere entbehren: das Strafrecht strebt einem Ideal nach, das sich nur durch geometrische Gleichheit verwirklichen lässt, durch immer genaueres Anpassen an die Persönlichkeit des Verbrechers und die Umstände seiner Tat, während der Privatverkehr und auch das Privatrecht viel mehr von der arithmetischen Gleichheit beherrscht wird, an der weder die verschiedene Würdigkeit der Personen noch der Wechsel der Verhältnisse etwas ändert“. (a. a. O. S. 297).

seinen gesamten Tugendbegriff ein unausrottbares *Gerechtigkeitsmoment* hineingeraten. Die Tugend selbst nämlich, als ein Mittleres zwischen Übermass und Mangel, ist für ARISTOTELES ein „Gleiches“ (*ἰσόν*). Und er unterscheidet sofort das Mittlere der Sache nach von dem Mittleren für uns. Das Mittlere der Sache nach nennt er ausdrücklich die Mitte nach arithmetischem Verhältnisse. Beispiel: Wenn zehn viel sind und zwei wenig, so nimmt man sechs für das der Sache nach Mittlere, weil es um gleich viel mehr und weniger ist. „Das Mittlere für uns kann dagegen so nicht bestimmt werden. Wenn für jemanden zehn Pfund zu verzehren viel sind und zwei Pfund wenig, so wird der Ringmeister nicht sechs vorschreiben. Denn auch das ist vielleicht für den, der sie zu sich nehmen soll, viel oder wenig, wenig für einen Milo, viel für einen Anfänger in den Übungen.“²¹⁾ Dieser Unterschied der Mitte der Sache nach und der Mitte für uns fällt genau zusammen mit dem Unterschied zwischen arithmetischer und geometrischer Proportion, zwischen ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit. Tatsache ist also, dass für ARISTOTELES das Prinzip der — ethischen — Tugend überhaupt dasselbe ist wie das Prinzip der — partikulären — Gerechtigkeit.²²⁾ In dieser *gerechtigkeitsartigen Struktur* des aristotelischen Tugendbegriffes kann nun tatsächlich das fehlende Bindeglied zwischen legaler und Gleichheitsgerechtigkeit gefunden werden. Besteht nämlich die sittliche Gesetz-

²¹⁾ Nik. Eth. 1106 A — B.

²²⁾ Der Unterschied, dass die Gerechtigkeit nach ARISTOTELES in anderer Weise Mitte ist als die übrigen Tugenden — vgl. Nik. Eth. 1133 B und dazu WITTMANN, a. a. O. S. 211 und Albert GOEDECKEMEYER, Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik), 1922, S. 75 — ist hier bedeutungslos. Es handelt sich um den Unterschied, dass während die übrigen Tugenden zwischen zwei extremen Habitus die Mitte bilden, der gerechte Habitus nur ein Extrem — nämlich den ungerechten Habitus — hat; wohl liegt aber auch der Gegenstand der Gerechtigkeit als Mitte zwischen zwei Extremen, nämlich zwischen Zuviel und Zuwenig des Nützlichen oder Schädlichen und so ist auch die Ausübung der Gerechtigkeit die Mitte zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden. Der ganze Unterschied ist übrigens nicht ganz unanfechtbar. Es liesse sich nämlich fragen, ob nicht das Unrechtleiden gegebenenfalls ebenso eine Übertreibung der Gerechtigkeit darstellt, wie die Tollkühnheit eine Übertreibung der Tapferkeit ist. Freilich leugnet ARISTOTELES die Möglichkeit des freiwilligen Unrechtleidens (Nik. Eth. 1138a).

lichkeit überhaupt in einer ganz gleichartigen Beobachtung des Prinzips der Mitte und der Realisierung der Gleichheit zwischen zwei Extremen nach arithmetischer oder geometrischer Proportion — besteht also von vornherein wesenhafte Struktureinheit zwischen sittlicher Gesetzmäßigkeit und Gerechtigkeit (d. h. zwischen legaler und partikulärer Gerechtigkeit) — dann kann man allerdings die Gleichheitsgerechtigkeit des *Gewinnes* als einen blossen Teil der legalen Gerechtigkeit — nämlich der Gleichheitsgerechtigkeit der *Tugend* überhaupt auffassen. Und dann kommt die wesenhafte Struktureinheit beider Gerechtigkeiten — als zweier Gleichheitsgerechtigkeiten nur mit jedesmal verschiedener Materie — gerade darin zum Ausdruck, dass die legale Gerechtigkeit als *Ganzes* sämtliche wesentlichen Momente der partikulären — als ihres *Teiles* — in sich trägt und die letztere sich von der ersteren einzig durch das accidentelle Moment des Gewinnes unterscheidet.

Dieser weiteste Gerechtigkeitsbegriff des ARISTOTELES, der auch seine Tugendlehre durch und durchdringt, erscheint nun als eine Reduktion des formellen Gerechtigkeitsbegriffs des PLATON. Für PLATON ist die formelle Gerechtigkeit *Ordnung*: Ordnung der Seelenteile und der Stände, Ordnung der Tugenden. Diese natürliche Ordnung erscheint bei PLATON als präkonzipiert: nur *die* Ordnung, wo die Vernunft unbedingt herrscht, der Mut (Wille) aber von der Vernunft, die Begierden (Gefühle) von Vernunft und Willen beherrscht werden, soll als die gerechte gelten. ARISTOTELES übernimmt diese Konzeption der Ordnung mit der Verbesserung, dass er die platonische Dreiteilung der Seele auf eine Zweiteilung — vernünftiger und unvernünftiger Seelenteil — reduziert. Er ist aber auch hier — wie in seiner ganzen Philosophie — bestrebt, die präkonzipierte Gestalt der Ordnung im Gegensatz zu PLATON von einer immanenten Analyse der Dinge heraus zu entwickeln. Er ist auch hier bestrebt aus der platonischen Ideenimmanenz der Dinge die Immanenz der Ideen in den Dingen zu machen. Die platonische Transzendenz der Vernunft soll zu einer Immanenz verwandelt werden. Die Vernunftsherrschaft soll nicht mehr — wie bei PLATON — zu der Ordnung hinzukommen, sondern von dem Begriffe der Ordnung heraus sich ergeben. Die Ordnung der Vernunftsherrschaft soll nicht mehr — wie bei PLATON —

eine spezielle, präkonzipierte Gestaltung der Ordnung, also eine *Art* Ordnung sein, sondern das immanente, unentbehrliche, nicht wegzudenkende *Wesen* des Ordnungsbegriffes überhaupt.

Einer jeden Ordnung ist die Tendenz des *Beharrens* immanent. Eine Ordnung, die beharrt, ist mehr Ordnung als eine, die sofort umgestossen wird. Ja das Moment des Beharrens an sich ist hinsichtlich aller Dinge das Minimum — man könnte sagen: die Urzelle — der Ordnung. Beharrung ist früher als Ordnung, denn Ordnung ist nichts anderes, als eine Art Beharrung: die Beharrung der Elemente einer Mannigfaltigkeit in ihrem Bestand und Verhältnis zueinander. Da also die Ordnung auf die Beharrung, als ihr Prius, sich gründet, ist in jeder Ordnung die Tendenz zur Beharrung wesentlich. Das Beharrende — das sich selbst immer *gleich* bleibt — ist für ARISTOTELES ebenso wie für PLATON die *Vernunft*. Die ewige Vernunft, die durch und durch Form und ganz rein von der Materie ist, bildet das Reich der Unveränderlichkeit, der ewigen Beharrung, demgegenüber die ewige Materie und auch die vernünftige (geformte) Materie zu dem Schattenreich der ewigen Veränderung, der ewigen Unbeharrlichkeit, herabsinkt. Dass Beharrung sich auf Form und Vernunft gründet, folgt schon daraus, dass die blosse formlose Materie überhaupt kein Etwas sein kann.²³⁾ Einzig und allein das Denken kann wie die Identität, so auch die Beharrung eines beliebigen Dinges für uns objektiv bestätigen und dieser subjektiven — garantierenden — Funktion der Vernunft für uns, entspricht objektiv die konstituierende Funktion der Form, die die Washeit, die Identität, die Gleichheit, die Beharrung und damit auch die Ordnung der Dinge überhaupt erst zustande bringt.

Diese *erhaltende* Funktion der Vernunft, der Form als Beharrung, ist aber letzten Endes das *Gute*. Ein jedes Ding wird durch das, was sein Gut ist, erhalten (*τὸ γε ἐκδοσίου ἀγαθὸν σῶζει ἕκαστον*. Politik 1261 B 9) und „das Schlechte vernichtet sich selbst (*τὸ γὰρ κακὸν καὶ καθ'ἑαυτὸ ἀπόλλυσι* Nik. Eth. 1126 A).²⁴⁾

²³⁾ „Ich bezeichne aber als Materie das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Quantitatives, noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird“. (Met. 1029 A).

²⁴⁾ Die Verwendung dieses allgemeinen Grundsatzes in der Realpolitik kommt in folgenden Äusserungen zum Ausdruck: „Nun ist es aber

Das *Gleiche* ist das Wesen des Guten, weil es die *Form*, die erhaltende *Vernunft* der Dinge ist. „In allem, was kontinuierlich und was teilbar ist, lässt sich ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches antreffen, und zwar entweder mit Rücksicht auf die Sache selbst oder mit Rücksicht auf uns. Das Gleiche aber ist ein Mittleres zwischen Übermass und Mangel“.²⁵⁾ „Wenn nun jede Wissenschaft und Kunst ihre Leistung dadurch zu einer vollkommenen gestaltet, dass sie auf die Mitte sieht und dieselbe zum Zielpunkte ihres Tuns macht . . . so muss wohl dies als Schlusssatz sich ergeben, dass die Tugend nach der Mitte zielt, die sittliche oder Charaktertugend wohl verstanden, da sie es mit den Affekten und Handlungen zu tun hat, bei denen es eben ein Übermass, einen Mangel und ein Mittleres gibt . . . Mithin ist die Tugend eine Mitte, da es ihr wesentlich ist, nach

sicher nicht die Tugend, die ihren Inhaber, und nicht das Recht, das den Staat zugrunde richtet“. (Politik 1281 A); „... das Zwieträchtige ist schwach (*ἀσθενὲς γὰρ τὸ στασιάζον*.“ Politik 1305 B 18). Wie ernst übrigens ARISTOTELES die Identifizierung der Gerechtigkeit mit dem ganz formalen Moment der Gleichheit nimmt, das zeigt eine von ihm gelegentlich herangezogene Anekdote, die auf ihn vermutlich tiefen Eindruck gemacht hat. Er spricht von Stuten und Kühen, „die es entschieden in der Art haben, den Erzeugern ähnliche Junge zu werfen, wie die Stute in Pharsalus, die die Gerechte hiess. (*αὐτὴ σφόδρα περὶ τὰς ὁμοίας ἀποδίδοναι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Φαρσάλῃ κληθεῖσα Δικαία ἵππος*“, Politik, 1262 A 23—24; vgl.: W. L. NEWMAN: The Politics of Aristotle. Vol. II. Oxford, 1887 S. 241, wo eine ganze kleine Literaturgeschichte der Anekdote zusammengestellt ist.) Es ist nun richtig, dass die dichterische Phantasie die nackte naturgeschichtliche Tatsache der auffallenden Ähnlichkeit der Jungen sofort in die Terminologie der althergebrachten Auffassung von der Gerechtigkeit gekleidet hat. So in folgenden Wendungen: „ea de causa Justa appellata fuit, quasi fideliter semper redderet quod acceperat“; „quasi suum cuique redderet, Justa vulgo dicta fuit“ (vgl. NEWMAN. a. a. O.) Aber das Bezeichnende, das zweifellos auch dem ARISTOTELES aufgefallen ist und was ihm an der ganzen Anekdote wichtig erschien, ist der Umstand, dass die von jeder ethischen Beziehung völlig freie, nackte *Tatsache der Ähnlichkeit in diese Gerechtigkeitsterminologie überhaupt gekleidet zu werden vermag*, was dem tiefer schauenden Auge notwendig auf eine wesentliche Struktureinheit zwischen Gerechtigkeit und bloss formeller Gleichheit hinweisen musste. Diese terminologische Umkleidung lässt sich nämlich ganz ungezwungen — oder nicht mehr gezwungen als in dem vorliegenden Falle — bei jedem beliebigen Gleichen durchführen.

²⁵⁾ Nik. Eth. 1106 A.

dem Mittleren zu zielen“. (Nik. Eth. 1106 D). Die Tugend ist also deshalb eine Mitte, weil die Mitte immer das Gleiche bleibt und das Gleiche ist deshalb das Gute, weil es als Beharrung, als Form und Vernunft in den Dingen jedes Ding erhält. Der Tugend- und Gerechtigkeitsbegriff des ARISTOTELES erscheint so als durchwegs zugeschnitten auf seinen metaphysischen *Formbegriff*.

Indem also ARISTOTELES den transzendenten Vernunftbegriff PLATONS als den Begriff der Form — des Gleichen und Beharrenden an den Dingen — in die Dinge selbst hineinverlegt und dieses Formmoment des Gleichen als eine Voraussetzung jeder Ordnung durchschaut, vollzieht er in der Tat eine Reduktion des platonischen Gerechtigkeitsbegriffes. Der Schwerpunkt des Gerechtigkeitsbegriffes wird von der *Ordnung* auf die ihr zugrundeliegende *Gleichheit* verlegt.

Die formelle Gerechtigkeitslehre des ARISTOTELES ruht also auf drei Gerechtigkeitsbegriffen. Der weiteste und der engere (partikuläre) Begriff haben ausgesprochen dieselbe Struktur und verhalten sich zueinander wie die Gleichheit des Teiles (des Gewinns) zur Gleichheit des Ganzen (der Affekte). Der zwischen beiden liegende Begriff der legalen Gerechtigkeit hat nun eine so eindeutige Verwandtschaft mit den beiden anderen — wenigstens nach dem Texte des ARISTOTELES — nicht. An sich gibt es für sie zwei Möglichkeiten. Entweder ist sie einfach ein Teil des weitesten Gerechtigkeitsbegriffes — also der sittlichen Gesetzlichkeit überhaupt — und in diesem Sinne dann kein positives Normsystem, sondern das System der reinen — natürlichen, absoluten — Normen der Gleichheit, immer mit Bezug auf andere. In diesem Falle ordnet sich die legale Gerechtigkeit zwanglos der Reihe der Gerechtigkeitsbegriffe unter. Sie ist ein Teil des weitesten Begriffes, der partikuläre Begriff ist dagegen ein Teil von ihr. Diese Auffassung der legalen Gerechtigkeit steht jedoch in offenem Widerspruche mit der ausgesprochenen Versicherung des ARISTOTELES, dass die legale Gerechtigkeit in der Beobachtung der positiven, von der faktischen gesetzgebenden Gewalt erlassenen Gesetze besteht, die selbst gut oder schlecht sein können (Nik. Eth. 1129 B). Dieser Begriff einer durchaus positiven *Gerechtigkeit* fällt nun ganz und gar ausserhalb des Ortes, den

ihm ARISTOTELES als dem weiteren Gerechtigkeitsbegriff zuweist. Man geht über diesen Punkt meist zu oberfächlich hinweg. Und doch ist es mehr als auffallend, dass ARISTOTELES gerade an diesem Punkte widerspruchsvoll bleibt. Soll nämlich die partikuläre Gerechtigkeit ein Teil dieser legalen sein — wie er ausdrücklich behauptet — dann ist dies nur in dem Sinne denkbar, in welchem das Richtige als ein Teil des Richtigen *und* Unrichtigen ist. Denn die partikuläre Gerechtigkeit ist in jedem Falle richtig, die legale dagegen — nach seinem eigenen Zugeständnis, dass die positiven Gesetze auch schlecht sein können — teils richtig, teils unrichtig. Dann ist es aber unerklärlich wie diese — gegenüber der partikulären Gerechtigkeit gerade im Punkte Richtigkeit minderwertige — legale (positive) Gerechtigkeit die vollkommene und ganze Tugend genannt werden kann, „eine Tugend so wunderbar schön, dass nicht Abend- noch Morgenstern gleich ihr erglänzt (*οὐδ' ἑσπερος, οὐδ' ἑως οὐρανὸν ἀνιμωσὶς*).“ Nik. Eth. 1129 B). Man kann aussprechen, dass die legale Gerechtigkeit ein ziemlich müssiger Bestandteil der aristotelischen Gerechtigkeitslehre bleibt und keineswegs so fest in sein Gerechtigkeitsystem eingefügt und zu Ende gedacht ist wie die anderen beiden Gerechtigkeitsbegriffe. Und trotzdem bleibt diese legale Gerechtigkeit nicht nur eine wahre *crux interpretum*, sondern auch der Angelpunkt der aristotelischen *materiellen* (angewandten) Gerechtigkeitslehre.

Das Verhältnis der legalen Gerechtigkeit zur partikulären ist eine ähnliche wie das Verhältnis der ausgleichenden Gerechtigkeit zur austeilenden. Der wahre Grund der Bevorzugung der legalen vor der Gleichheitsgerechtigkeit — und im Zweifelsfalle der ausgleichenden vor der austeilenden — ist für den nüchternen Realisten ARISTOTELES ihre *objektive Feststellbarkeit*. In der Idee sind Gleichheitsgerechtigkeit und austeilende Gerechtigkeit immer und notwendig richtiger; aber in der Realpolitik haften ihnen — als Reformbestrebungen, als revolutionären Klassenidealen und Lösungsworten — *unheilbare Subjektivität* an. Sie stehen zweifellos höher, dafür sind sie aber äusserst trügerisch; während die legale und ausgleichende Gerechtigkeit zwar die ideale Erhabenheit der reinen Idee nicht erreichen, aber uns auch seltener betrügen. Und angesichts der unleugbaren Tatsache, dass unsere tiefsten Überzeugungen

nicht anders bloss *Positivierungen* der in ihrer reinen, absoluten Objektivität für uns unerreichbaren Gerechtigkeitsidee sind wie die *positiven Gesetze* — nur mit dem für uns nicht vorteilhaften Unterschied, dass wir mit unserer Überzeugung oft allein dastehen, während die positiven Gesetze meist die politische Überzeugung einer die Einzelperson geradezu erdrückenden Mehrheit oder aber einer bewährten Macht spiegeln — angesichts dieser Tatsache können die positiven Gesetze, die legale und ausgleichende Gerechtigkeit geradezu als die für uns erreichbare am wenigsten subjektive und am meisten objektive Form der austeilenden und Gleichheitsgerechtigkeit überhaupt aufgefasst werden. Legale und ausgleichende Gerechtigkeit haben also sozusagen dieselben Nach- und Vorteile gegenüber Gleichheitsgerechtigkeit überhaupt und austeilender Gerechtigkeit im besonderen. Nach- und Vorteile wiegen einander im Auge des Realpolitikers auf; vielleicht kann im allgemeinen von einem gewissen Übergewicht, von einer gewissen Bevorzugung der *positiven* (legalen und ausgleichenden) Gerechtigkeit, in manchen Fällen aber auch von einer Bevorzugung der *reinen Gerechtigkeitsidee* (austeilenden und Gleichheitsgerechtigkeit) gesprochen werden. Ganz aufgegeben kann natürlich von dem Realisten keine von den beiden: das Aufgeben der *positiven* Gerechtigkeit würde zu irrationalen politischen Phantasmagorien, zu einer Illusionspolitik; das Aufgeben der *reinen Gerechtigkeitsidee* dagegen zu einer vorbehaltlosen und restlosen Anerkennung und Legitimierung einer nicht weniger irrationalen *Erstarrung* des positiven Rechtes führen. Der Gleichgewichtszustand des synoptischen Realismus wird im Gegenteil in der Politik dadurch aufrecht erhalten, dass positive und reine Gerechtigkeit sich gegenseitig und ununterbrochen *revolutionieren*. Auch ein gewisser Rollenwechsel zwischen reiner und positiver Gerechtigkeit kann in der Welt der Realpolitik festgestellt werden. An sich steht die Idee der reinen Gerechtigkeit gewiss höher. Aber da der konkrete *Inhalt* dieser reinen Idee mit einer für andere zwingenden objektiven Überzeugungskraft von niemandem festgestellt werden kann — oder wenigstens erfahrungsgemäss nicht festgestellt worden ist — so tritt in der Realpolitik — infolge des vollkommenen Mangels eines anderweitigen Massstabes zur Beurteilung

des Massenangebotes von einzig richtigen konkreten Gerechtigkeitsideen — an Stelle der absolut reinen (aber realpolitisch nicht verfügbaren) Gerechtigkeitsidee die realpolitisch stärkste Überzeugung von dieser Idee (also die positive Gerechtigkeitsidee der Mehrheit oder der grössten wirkenden Macht). Die reine Idee sinkt so — natürlich nur für den realpolitischen Kalkül, der aber hier einzig in Betracht kommt — zu der vollkommensten *Subjektivität*, zur reinen Utopie herab; die positive Gerechtigkeit wird dagegen auf den Rang der realpolitisch *objektiven* Gestalt erhoben. Ist die überwiegende Überzeugung von der Gerechtigkeitsidee als positive Gerechtigkeit einmal fehlerfrei festgestellt, dann ist es im Auge des Realpolitikers der helle Wahnsinn, gegen diese objektive Gerechtigkeit auf Grund subjektiver Phantasmagorien von einer absoluten Gerechtigkeitsidee etwas zu unternehmen. Die reine Idee muss sich erst *positivieren* — also in der Gestalt des Helden, des Revolutionärs usw. Apostel, und um diese von Privatphantasten unterscheiden zu können, eine Schar von Jüngern, womöglich auch von Märtyrern, bekommen — sie muss die realpolitische Wirklichkeit empfindlich berühren und erschüttern können, sie muss mit einem Worte durch die *Transsubstantiation in objektive und positive Gerechtigkeit* hindurchgehen, um mit letzterer den Kampf aufnehmen, ja überhaupt realpolitisch in Betracht kommen zu können. Die reine Gerechtigkeit hat also ihre Achillesferse im Auge des Realpolitikers in ihrer objektiven Unfassbarkeit. Aber so wichtig und die reine Idee geradezu verdrängend auch die Objektivität der positiven Gerechtigkeit ist, sie hat in ihrer ideellen Unvollkommenheit auch ihre Achillesferse. Gerade infolge ihrer Fähigkeit sich zu positivieren, durch die Transsubstantiation in positive Gerechtigkeit hindurchzugehen, hängt die reine Gerechtigkeitsidee beständig wie ein Damoklesschwert über der positiven. Sie ist die Urzelle aller Revolution gegen die positive Ordnung, sie ist die Urzelle der positiven Gerechtigkeit der *Zukunft* überhaupt. Sie verbleibt nicht in den ungefährlichen Regionen der unnahbaren Ideen und der utopischen Träumer, sondern sie droht beständig *positiv* zu werden und das Bestehende umzustossen. Und darum ist die Lebensfrage gerade der jeweiligen positiven Gerechtigkeit nichts anderes als ihr Verhältnis zur reinen Gerechtigkeits-

idee, genauer zur nächsten Transsubstantiation, zur nächstfolgenden „Menschwerdung“, d. h. Positivierung der reinen Gerechtigkeitsidee. Auf dem Kampfplatze der Realpolitik ist so die Problematik, der Gegensatz von positiver und reiner Gerechtigkeit, von positivem und natürlichem Recht ununterbrochen aktuell. Es handelt sich um zwei gleichkräftige Prinzipien für den Realpolitiker. Was die reine Idee an Reinheit und Vollkommenheit voraus hat, gerade soviel hat die positive an objektiver Fassbarkeit, an Sicherheit voraus. Jeder grosse und verhängnisvolle Fehler der Praxis und der Theorie rührt in diesem Bereich von der Überlastung des einen und der Vernachlässigung des anderen Prinzips her.

Es mag nun dahingestellt bleiben wieviel aus diesem Gedankengang dem ARISTOTELES geläufig war und inwiefern seine Konzeption der legalen Gerechtigkeit auf diese Problematik zugeschnitten war? Seine materielle Gerechtigkeitslehre greift jedenfalls mit der ganzen Energie, mit der ganzen logischen Schärfe des aristotelischen Denkens gerade in diese Problematik der politischen Gerechtigkeit hinein. Seine ganze Politik, darf man sagen, ist auf den Grundgedanken einer Synthese zwischen beiden Gerechtigkeitsprinzipien, zwischen arithmetischer und geometrischer Proportion, ausgleichender und austeilender, ja legaler und Gleichheitsgerechtigkeit, aufgebaut. Die Verbreitung dieses synthetischen Gedankens in die feinsten Verästelungen der politischen Problematik, das ist die Leistung des ARISTOTELES für die politische Theorie.

Die ganze politische Theorie des ARISTOTELES ist eine politische Gerechtigkeitslehre. Die in der Ethik gewonnenen reinen Gesetze der Gerechtigkeit werden an das konkrete, realpolitische Material angewendet. Die Gerechtigkeit ist eine staatliche, eine politische Angelegenheit und das Kriterium der Gerechtigkeit ist die — bleibende — Ordnung der Gesellschaft.²⁶⁾ Die politische Aporie und Weisheit besteht nach ARISTOTELES gerade in der angewandten Gerechtigkeitslehre, genauer: in der näheren Ausführung und Beantwortung der Frage, „was für Personen die Gleichheit und was für Personen die Ungleichheit eig-

²⁶⁾ „ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν. ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν. ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου νόμιμος.“ Politik 1253 A 37—38.

net“.²⁷⁾ Das oberste Prinzip ist natürlich auch in der Politik das — der aristotelischen Metaphysik entsprechende — Postulat der Vernunft Herrschaft. Die Herrschaft der Vernunft aber ist in der Politik für ARISTOTELES — im Gegensatze zu PLATON — die Herrschaft der Gesetze.²⁸⁾ In diesem Gedanken kommt sowohl der methaphysische Vernunft- und Formbegriff als auch der Immanenzstandpunkt des ARISTOTELES auch in der Politik zum Ausdruck. Für den Transzendenzstandpunkt des politischen Rationalismus PLATONS ist es ebenso bezeichnend, dass er fürs Beste hält, nicht die Gesetze gross zu machen, sondern den

27) „ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι . . . ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ κατὰ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν.“ Politik 1282 B 16—18, 21—23.

28) „In bezug auf das sogenannte Vollkönigtum aber, jenes nämlich, kraft dessen der König in allen Dingen nach seinem Willen regiert, scheint es einigen nicht einmal naturgemäss, wenn Einer da, wo der Staat aus Gleichen besteht, Herr über alle Bürger sein soll. Denn Menschen, die von Natur gleich wären, müssten naturgemäss gleiches Recht und gleiche Würde haben, und wie es den Leibern schade, wenn Ungleiche gleiche Nahrung oder Kleidung erhielten, ebenso sei es auch mit den Ehrenstellen. Folgerichtig schade es ebenso, wenn Gleiche Ungleiches bekämen, und daher sei es gerecht, dass keiner mehr herrsche als beherrscht werde, gerecht also, auch, dass dies abwechselnd geschehe. Hiermit sind wir aber schon beim Gesetze angekommen; denn die Ordnung ist Gesetz. Folglich ist es wünschenswerter, dass das Gesetz herrsche, und nicht irgendein einzelner Bürger . . . Wenn man aber einwürfe, dass das Gesetz nicht wohl für alle genaue Bestimmungen treffen könne, so liesse sich erwidern, dass auch ein Mensch nicht alles wissen kann. . . . Wer also verlangt, dass die Vernunft herrsche, der scheint zu verlangen, dass Gott und die Gesetze herrschen; wer aber den Menschen zum Herrscher haben will, fügt das Tier hinzu. (ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ χελεύειν ἄρχεν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ θηρίον.) Denn die Lüsterheit ist etwas Tierisches, und der Zorn setzt auch die besten Männer unter den Regenten in Verwirrung. Daher ist das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft (διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.)“ Politik 1287 A 1—33; „Darum lassen wir keinen Menschen, sondern die Vernunft herrschen, weil der Mensch in der bezeichneten Weise zuteilt und ein Tyrann wird. Der wahre Herrscher ist Wächter des Rechtes und mit dem Rechte auch der Gleichheit“. Nik. Eth. 1134 A—B; „ . . . wo die Gesetze nicht herrschen, ist keine Verfassung. Das Gesetz muss über alles herrschen (ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων . . .)“ Politik 1292 A 32—33.

Mann, den einsichtig königlichen; wie für den immanenten Rationalismus des ARISTOTELES die Entdeckung der immanenten politischen Vernunft in der *objektiven* Gestalt des Gesetzes. Dieser objektive *Mehrwert* des Gesetzes bleibt gegenüber allen — relativ berechtigten — Herrschaftsansprüchen Einzelner, bestimmter Klassen, ja, sogar gegenüber der Ganzheit der politischen Subjekte, in Geltung. Diesen Herrschaftsansprüchen haftet nämlich allen — im Gegensatze zur objektiven Vernünftigkeit der Gesetze — *unheilbare Subjektivität* an. Von diesen Ausführungen der aristotelischen Politik aus fällt auf die Lehre von der legalen Gerechtigkeit noch einmal ein klärendes Licht. Warum ist das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft für ARISTOTELES? Warum ist das Prinzip der Gesetzesherrschaft geradezu das politische Analogon der ethischen Vernunft Herrschaft? In welchem Sinne ist das Gesetz eine Mitte, ein Gleiches, ein Bleibendes und Erhaltendes, in welchem Sinne ist es das politisch Gute? In *dem* Sinne, in welchem es *Ordnung* ist; „denn die Ordnung ist Gesetz (ἡ γὰρ τάξις νόμος.)“²⁹⁾ Mit diesem Moment der bleibenden, objektiven Ordnung *transzendiert* das Gesetz den bloss subjektiven Herrschaftsanspruch. Eine *gesetzliche* Herrschaft ist also gegenüber einer ungesetzlichen durch ein Moment der Objektivität ausgezeichnet. Das Gesetz ist unter allen Umständen schon eine *Schranke* des subjektiven Herrschaftsanspruches. ARISTOTELES führt diesen Gesichtspunkt in der Unterscheidung der Arten der Demokratie und Oligarchie genau durch, indem er die sieben ersten Arten der Demokratie und die drei ersten der Oligarchie von der letzten Art dadurch unterscheidet, dass in den ersteren noch auf Grund von Gesetzen, in der letzteren aber gesetzlos regiert wird. Und er wirft die Frage auf, ob eine solche Demokratie und Oligarchie überhaupt noch eine Verfassung genannt werden kann: „denn wo die Gesetze nicht herrschen, ist keine Verfassung“.³⁰⁾ Verfassung bedeutet aber für ARISTOTELES „die Ordnung des Staates in bezug auf die Gewalten überhaupt und besonders in bezug auf die oberste von allen“³¹⁾ eine Ordnung, die gleichsam „ein

²⁹⁾ Politik 1287 A 18.

³⁰⁾ Politik 1292 A 32; Anm. 28.

³¹⁾ „ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων“, Politik 1278 B 8--10.

Leben des Staates ist“.³²⁾ Der Verfassungsbegriff des ARISTOTELES ist also kein reiner, normlogischer Rechtsbegriff, sondern ein synoptischer Realbegriff. Dieser Begriff setzt einerseits die normlogische Verfassung in ihrer reinjuristischen Immanenz und andererseits die Ablesbarkeit dieser reinen normlogischen Ordnung aus der politischen Wirklichkeit, also die Immanenz der normlogischen Ordnung in der politischen Realität, voraus. Es handelt sich offenbar nicht um eine *nur gesetzte*, sondern um eine *gesetzte und auch befolgte* Ordnung, denn nur eine solche stellt auch abgesehen von jedem technisch-juristischen Gesichtspunkte — aber auch unter diesem — die (absolut voraussetzungslos feststellbare) objektive Ordnung des Staates, die *objektiv ablesbare Ordnung des Lebens des Staates*, dar. In dieser schlichten Tatsache, dass befolgte Gesetze in dem Staate eine von jeder technisch-juristischen Voraussetzung und von jedem ethischen Postulat *vollkommen unabhängig* feststellbare und verstehbare Ordnung herstellen, erblickt nun ARISTOTELES die Keimzelle, die Urgestalt der Gerechtigkeit, aber auch den unzerstörbaren Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Wahrheit, zwischen Politik und Metaphysik. Denn *die* Funktion der *Ordnung*, dass sie Gerechtigkeit schafft, wenn sie mit den Dingen der Politik in Berührung kommt, ist für ARISTOTELES nur ein Fall *der* metaphysischen Funktion der *Form* überhaupt, dass sie aus der chaotischen Materie ein Etwas, also sich gleichbleibende Dinge, die Ordnung der Dinge macht. Infolge dieser ordnenden Funktion der Form (der Vernunft) werden die Dinge zugleich zu Etwas (zu Identischem, zu einer Ordnung), unverstehbar und gut (gerecht). Dieses Moment der Objektivität zeichnet auch die flüchtigste, die unbeständigste politische Ordnung gegenüber einem vollständigen politischen Chaos, gegenüber einer radikalen Anarchie aus. Im Verhältnis zu der Beständigkeit der Verfassung steigert sich auch das Ordnungsmoment, eine beharrende Ordnung ist besser, ist mehr Ordnung, als eine unbeständige. Die unausgesprochene Voraussetzung des politischen Realismus ist unleugbar die, dass eine Ordnung, die ap-

³²⁾ „ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.“, Politik 1295 A 40—B 1 Vgl. Politik 1294 A 3—4: „οὐκ ἔστι δὲ εὐνομία τὸ εὖ κείσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δέ.“

riori in ihrer realen Wirksamkeit unerschütterlich wäre, auch die beste Ordnung, die Ordnung auf der höchsten Potenz, die vollendete Ordnung wäre. Im Sinne dieser Voraussetzung sagt auch ARISTOTELES die wichtigen Worte: „Für den Gesetzgeber und für einen Staatsmann, der eine solche Verfassung herstellen will, liegt nicht die grösste und nicht die einzige Aufgabe darin, sie zu gründen, sondern vielmehr darin, sie zu erhalten. Denn einen oder zwei oder drei Tage lässt sich unschwer jede beliebige Verfassung aufrecht erhalten. . . . man halte sich überzeugt, dass nicht das demokratisch oder oligarchisch ist, was dem Staate ein möglichst ausgesprochenes, sondern das, was ihm ein möglichst lange dauerndes demokratisches oder oligarchisches Regiment verbürgt“.³³⁾

Vielleicht errät man am besten den Kerngedanken der aristotelischen Gerechtigkeitslehre, wenn man die legale und arithmetische Gerechtigkeit auf das Minimum, die Gleichheitsgerechtigkeit und insbesondere die austeilende Gerechtigkeit aber auf das Maximum der Ordnung in dem Sinne bezieht, dass zwischen diesem Minimum und Maximum die Stufen der Beständigkeit, der Beharrung — also gemäss der realistischen Voraussetzung auch der Vollkommenheit — der Ordnung, das heisst ein Stufenbau von Graden der Gerechtigkeit liegt. Der Übergang von legaler zu Gleichheitsgerechtigkeit und innerhalb dieser von arithmetischer zu geometrischer — von ausgleichender zu austeilender — Gerechtigkeit ist eine Garantie der Beharrung der Ordnung, das heisst der Steigerung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit erscheint an ihrer Materie in der *Minimalgestalt der Gesetzlichkeit, der legalen Gerechtigkeit*. Hat sie dann die Materie vollständig durchdrungen, so erscheint sie in der *Maximalgestalt der austeilenden (geometrischen) Gerechtigkeit*. Es handelt sich also im Grunde um die Steigerung, um die in seiner Herrschaft über die Materie eingetretene Erstarkung desselben Prinzips: des Vernunftprinzips der Gleichheit, der gleichheitgebenden Form.

³³⁾ „Ἔστι δ' ἔργον τοῦ νομοθέτου καὶ τῶν βουλευμένων συνιστάναι τινα τοιαύτην πολιτείαν οὗ τὸ καταστήσαι μέγιστον ἔργον οὐδὲ μόνον, ἀλλ' ὅπως σώζεται μᾶλλον· μίαν γὰρ ἢ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας οὐ χαλεπὸν μείναι πολιτευομένους ὁπωσοῦν. . . . καὶ μὴ νομίζειν τοῦτ' εἶναι δημοτικὸν μηδ' ὀλιγαρχικόν· ὃ ποιήσει τὴν πόλιν μάλιστα δημοκρατεῖσθαι ἢ ὀλιγαρχεῖσθαι, ἀλλ' ὃ πλείστον χρόνον.“, Politik 1319 B 33—37, 1320 A 2—4.

Die politische — angewandte — Gerechtigkeitslehre des ARISTOTELES zeichnet nun vor allen Dingen ein nüchterner *theoretischer Optimismus* aus. Er glaubt ebensowenig an die Unerkennbarkeit des Gerechten wie an die Unerkennbarkeit des Wahren. Und den treffendsten Beweis des absolut Wahren findet er gerade in der Immanenz dieses Absolutwahren in dem Relativwahren. Die relativen Unterschiede der Dinge, die auch der radikalste Skeptiker anerkennt, sind nur unter der Voraussetzung eines Absolutwahren möglich.³⁴⁾ Es ist nun aus dem ganzen Aufbau der aristotelischen Politik ersichtlich, dass es ihm weit mehr auf diese relativen Unterschiede auch in der politischen Gerechtigkeitslehre ankommt als auf die feste und endgültige Bestimmung des letzten Ideals. „Denn für viele ist es vielleicht unmöglich, der besten teilhaft zu werden, und so darf dem Gesetzgeber und wahren Staatsmann neben der schlechthin besten Verfassung auch die nach Umständen beste nicht unbekannt bleiben. . . . Denn man muss nicht bloss darauf sehen, welches die beste, sondern auch darauf, welche möglich, und ebenso, welche leichter und für alle Gemeinwesen durchgängig entsprechender ist. . . . Man soll aber eine solche Ordnung einführen, zu der man sich von den vorhandenen Einrichtungen aus leicht wird verstehen können und wollen, da es kein kleineres Werk ist, eine Verfassung zu verbessern, als eine ganz von Anfang zu begründen, wie auch das Umlernen nicht leichter ist als das Lernen.“³⁵⁾ Die *Verbesserung* gegebener Verfassungen ist die Hauptangelegenheit der aristotelischen Politik, dergegenüber die Konzeption des besten Staates zu einer Aufgabe zweiten Ran-

³⁴⁾ Das glänzendste Beispiel dieser *argumentatio ex gradibus* findet man in der Metaphysik 1008 B—1009 A: „Ferner gibt es, wenn auch alles noch so sehr sich so und nicht so verhält, doch in der Natur der Dinge ein Mehr oder Minder. Denn wir werden wohl nicht auf gleiche Weise zwei gerade nennen und drei, und nicht auf gleiche Weise irrt, wer vier für fünf und wer vier für tausend hält. Wenn sie nun nicht auf gleiche Weise irren, so ist offenbar der eine weniger im Irrtum und sagt folglich mehr die Wahrheit. Ist nun das Mehr näher, so wird auch ein Wahres sein, dem das Wahrere näher steht. Und wenn es auch nicht ist, so gibt es doch folgerichtig etwas, was sicherer und wahrer ist, und so wären wir der Lehre ledig, die keinen Unterschied und keine logische Bestimmung einer Sache zulässt“.

³⁵⁾ Politik 1288 B 24—27, 37—39, 1289 A 1—5.

ges herabsinkt. Er hält die Verbesserung des Gegebenen offenbar für leichter und wertvoller als die Aufstellung eines absoluten Ideals. Der relative Unterschied zwischen einer gegebenen und der ihr entsprechenden verbesserten Verfassung ist viel leichter fassbar, weit mehr in die Augen springend, weit mehr zwingend, als ein in den luftleeren Raum hineingezeichnetes absolutes Ideal. Denn dieser relative Unterschied an Gerechtigkeit ist ebenso unleugbar wie die Tatsache, dass der Unterschied zwischen vier und tausend grösser ist als der zwischen vier und fünf. In diesen relativen Gerechtigkeitsunterschieden liegt also eine verlässlichere Gewähr für das absolut Gerechte als in den — notwendig immer subjektiven — Konstruktionen eines absoluten Gerechtigkeitsideals. In den kleinen Dimensionen der relativen Gerechtigkeitsunterschiede ist die Gefahr der subjektiven Verzerrung des Objektiven kleiner; die Fehler, die man trotzdem auch hier begeht, erscheinen dann ins Masslose vergrössert, wenn sie in die Riesendimensionen des absoluten Gerechtigkeitsideals projiziert werden.

Der *theoretische Optimismus* des ARISTOTELES ist auch in der Gerechtigkeitslehre gepaart mit einem ebenso nüchternen *praktischen Pessimismus*. „So sehr schwer es indessen auch sein mag, in den Dingen, die die Gleichheit und das Recht berühren, die Wahrheit zu finden, so mag es doch immer noch leichter sein, dieses zu erreichen, als solche vom Richtigen zu überzeugen, die die Gewalt haben, andere zu übervorteilen. Denn die Gleichheit und Gerechtigkeit wollen, sind immer die Schwächeren, während die Stärkeren sich über diese Dinge keinen Kummer machen“.³⁶⁾ Aber der Wille zum Gerechten ist nach ARISTOTELES eigentlich noch weit mehr verdorben, im Grunde wollen auch die Schwachen das Gerechte nicht mehr: „Ja, es ist bei den Staatsangehörigen bereits Sitte geworden, die Gleichheit nicht einmal mehr zu wollen, sondern entweder nach der Herrschaft zu trachten, oder sich ihr geduldig zu unterwerfen“.³⁷⁾ Wo diese vollständige Verderbnis noch nicht eingetreten ist, dort wird mit zweifachem Massstabe geurteilt, je nach dem, ob von der Gerechtigkeit gegenüber uns selbst oder gegenüber anderen die

³⁶⁾ Politik 1318 B 1—5.

³⁷⁾ Politik 1296 A 40—1296 B 2.

Rede ist: „Allein die meisten Menschen halten, scheint's, den Despotismus für Staatsweisheit und schämen sich nicht, ein Verfahren, das jeder von ihnen sich selbst gegenüber nicht gerecht und nicht nützlich finden würde, gegen andere zur Anwendung zu bringen. Denn wo es sich um sie selber handelt, soll gerechtes Regiment walten, wo es aber andere betrifft, da fragen sie nach keiner Gerechtigkeit“.³⁸⁾

Sehen wir nun näher zu, wie der formale Gerechtigkeitsbegriff des ARISTOTELES in der Anwendung auf das realpolitische Material funktioniert.

Es ist hier von der grössten Bedeutung, dass nach ARISTOTELES die menschliche Gemeinschaft aus Personen besteht, die prinzipiell ungleich, von Natur verschieden sind. „Denn aus zwei Ärzten wird keine Gemeinschaft, sondern aus Arzt und Bauer, und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen Personen, zwischen denen aber eine Gleichheit hergestellt werden soll“.³⁹⁾ Die politische Gerechtigkeit besteht also nach ARISTOTELES im letzten Grunde darin, dass man von Natur ungleiche Dinge künstlich auf einen gemeinsamen Nenner bringt. „So muss denn für alles ein Eines als Mass bestehen. . . . Dieses Eine ist in Wahrheit das Bedürfnis, das alles zusammenhält“.⁴⁰⁾ „Das Geld macht also wie ein Mass alle Dinge kommensurabel und stellt dadurch eine Gleichheit unter ihnen her. Denn ohne Austausch wäre keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit kein Austausch und ohne Kommensurabilität keine Gleichheit. In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich. Es muss also ein Eines geben, welches das gemeinsame Mass vorstellt, und zwar kraft positiver Übereinkunft vorstellt, weshalb es auch Nomisma heisst, gleichsam vom Gesetz, Nomos, aufgestelltes Wertmass“.⁴¹⁾

³⁸⁾ Politik 1324 B 32—36.

³⁹⁾ Nik. Eth. 1133 A, vgl. Pol. 1261 A 24.

⁴⁰⁾ Nik. Eth. 1133 A.

⁴¹⁾ „τὸ δὴ νόμισμα, ὡς περ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν, ἰσάζει· οὔτε γὰρ ἂν, μὴ οὕσης ἀλλαγῆς, κοινωνία ἦν. οὔτε ἀλλαγῇ, ἰσότητος μὴ οὕσης, οὔτε ἰσότης, μὴ οὕσης συμμετρίας. τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέρειντα σύμμετρα γενέσθαι· πρὸς δὲ τὴν χρεῖαν ἐνδέχεται ἱκανῶς. Ἐν δὴ τι δεῖ εἶναι· τοῦτο δὲ ἐξ ὑποθέσεως, διὸ νόμισμα καλεῖται· τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖται γὰρ πάντα νομισματι“, Nik. Eth. 1133 B.

Mit diesen Ausführungen ist das Schema der politischen Gerechtigkeitsgleichung überhaupt angegeben. Denn das Geld ist natürlich nicht der einzige Wertmassstab. Es muss aber in jedem Falle zwischen den prinzipiell ungleichen Personen und ihren Ansprüchen ein gleichbleibendes Mass — und zwar ein Mass, das von beiden positiv anerkannt wird — aufzeigbar sein, wenn zwischen diesen ungleichen Ansprüchen überhaupt ein gerechter Ausgleich möglich sein soll. Wir stossen hier wieder einmal auf die grundlegend wichtige Rolle der legalen Gerechtigkeit. Denn der auf positiver Übereinkunft ruhende Massstab ist in der überwiegenden Mehrheit der Fälle eben das positive Recht. Und aus dieser Auffassung erklärt es sich, dass ARISTOTELES das Gebiet der politischen Gerechtigkeit als zum Reich der relativen Gerechtigkeit gehörend ansieht: „Denn wenn das Recht nicht für alle Verfassungen dasselbe ist, müssen auch in der Gerechtigkeit Unterschiede sein“.⁴²⁾ In dem politischen Gerechtigkeitskalkül kommt also dem Positiven die denkbar grösste Bedeutung zu. Natürlich nicht dem Subjektiven, Willkürlichen, dem im Einzelfall oder von der Einzelperson Erwünschten; sondern dem positiv Objektiven, dem Legalen, dem positiv Gesetzmässigen.

In gewissem Sinne liegt in diesem positiv Gesetzmässigen, in diesem gemeinsamen Nenner, das ganze Rätsel des Gerechtigkeitskalküls. Es ist zunächst nichts Absonderliches darin, dass der Massstab des Gerechten selbst etwas Positives sein muss. Denn das Gemeinsame, das Gleiche, das die an sich ungleichen Tatbestände miteinander verbindet, der gemeinsame Nenner, zu dem beide in einem messbaren Verhältnis stehen, muss doch ihnen als positiven Gebilden immanent sein. In diesem Sinne gehört der positive Massstab selbst noch mit zum Tatbestande. Andererseits transzendiert der positive Massstab den Tatbestand insofern als in ihm der in der Immanenz des Tatbestandes tatsächlich unlösbare Gegensatz des Tatbestandes in der Tat behoben wird.

Wäre in einem Rechtsstreite nichts anderes als Tatbestand gegeben, als die Behauptung des A, dass B die von ihm emp-

⁴²⁾ „εἰ γὰρ μὴ ταῦτόν τὸ δίκαιον κατὰ πάσας τὰς πολιτείας, ἀνάγκη καὶ τῆς δικαιοσύνης εἶναι διαφορὰς“, Politik 1369 A 37—39.

fangene Summe 100 zurückzuerstatten habe und die Gegenbehauptung des B, dass er die von A empfangene Summe 100 zurückzuerstatten nicht verpflichtet sei, so wäre dieser immanente Gegensatz des Tatbestandes unlösbar. Der formale Gerechtigkeitsbegriff der Gleichheit ist auf diesen Tatbestand nicht anwendbar, denn es fehlt an jedem gemeinsamen Nenner, auf den die beiden entgegengesetzten Ansprüche gebracht werden könnten, es besteht vollständige Inkommensurabilität zwischen den zu vergleichenden Grössen, zwischen den auszugleichenden Interessen. Wird nun ein Vertrag aufgewiesen, nach dessen Inhalt der A dem B die Summe 100 darlehensweise gegeben hat und der letztere sich verpflichtet, die empfangene Summe binnen festgesetzter Frist zurückzuerstatten — und wird der positive Zusammenhang dieser Vertragsnorm mit dem Prozesstatbestande festgestellt — dann ist eine gerechte Entscheidung möglich geworden. In der positiven Vertragsnorm ist der gemeinsame Nenner der ungleichen Ansprüche enthalten. An diesem Massstab gemessen muss der Gegenanspruch des B als durch den Anspruch des A aufgewogen, also als ungerecht angesehen werden. Der Vertrag enthält die positive Übereinkunft der Parteien darüber, dass das Geben der Summe 100 seitens des A für beide *das Gleiche* sein soll wie das Zurückerstatten der Summe 100 seitens des B. Denn — in der Terminologie des ARISTOTELES gesprochen — den ganz verschiedenen und an sich inkommensurablen Leistungen des A und B liegt ein durchaus *gleiches Bedürfnis* zugrunde, ein Interesse, das von den vertragsschliessenden Parteien selbst als durchaus gleichwertig anerkannt wird.

Die normologische Operation, die einer solchen Lösung der Streitfrage zugrundeliegt, ist die folgende. Es ist ein Tatbestand und eine positive Norm gegeben. Auf einen Teil des Tatbestandes ist die Norm bereits angewendet worden, als A auf Grund des Vertrages dem B die Summe 100 übergeben hat. Es ist nun die Frage, ob auf denselben Tatbestand dieselbe Norm angewendet werden soll, wenn hinsichtlich des anderen Teiles des Tatbestandes — nämlich hinsichtlich des Zurückerstattens — die aus der Norm fließende Verpflichtung strittig geworden ist? Nur wenn die Tatbestandselemente soweit geklärt und festgestellt sind, dass von der Gleichheit des

Tatbestandes und der Gleichheit der anzuwendenden Norm mit Sicherheit gesprochen werden kann, taucht das reine Gerechtigkeitsproblem auf. In diesem Falle ist aber auch eine absolute Lösung des Problems möglich geworden. Besteht nämlich Übereinkunft hinsichtlich der Identität des Tatbestandes und der anzuwendenden Norm, dann wird unbedingt die Anwendung der Norm der Gerechtigkeit, ihre Nichtanwendung dagegen der Ungerechtigkeit entsprechen. Damit ist aber auch ausgesprochen, dass *eine absolute Entscheidung für uns nur im Sinne der Legalität denkbar ist*. Denn eine absolute Entscheidung ist nur möglich, wenn die anzuwendende Norm nicht strittig, das heisst aber *positiv gegeben* ist. Wird der Vertrag hinsichtlich seiner Gültigkeit strittig gemacht, so kann dieser Streit natürlich noch entschieden werden, insofern man auf eine höhere positive Norm — auf die generellen Rechtsnormen — rekurriert. Wird die Geltung des positiven Rechts selbst in Zweifel gezogen, so kann diese Gültigkeitsfrage immerhin noch auf Grund der positiven — nämlich von den Streitteilen beiderseitig anerkannten — Moral entschieden werden. Und da kein Mensch absolut *normlos* handeln kann wird vielleicht immer eine positive Norm zu finden sein, deren Anerkennung ihn mit seinem Gegner verbindet. Aber als hypothetischer Grenzfall lässt sich zweifellos auch der Fall denken, dass von dem einen Streitteile radikal und grundsätzlich jede positive Norm abgelehnt wird, auf Grund welcher sein Anspruch abgewiesen werden sollte. In diesem Falle also, wo eine positive Übereinkunft über die anzuwendende Norm von vornherein ausgeschlossen ist, *in einem solchen Falle gibt es auch keine objektive Lösung des Gerechtigkeitsproblems*. Eine Lösung wird sich natürlich auch in diesem Falle finden lassen: auf Grund einer überlegenen subjektiven Überzeugung (des Vaters gegenüber dem Kinde), auf Grund eines überwiegenden Mehrheitsbeschlusses, vielleicht auf Grund einer positiven Norm, die mit der einzigen Ausnahme des sie strittig machenden Streitteiles von Allen anerkannt wird. Aber die fehlende Anerkennung des einen Streitteiles, also auch eines einzigen Mannes gegenüber Allen, wird dieser Lösung die absolute Festigkeit der vollkommenen Objektivität nehmen. Das ist der letzte Sinn des positiven — das heisst für uns allein vollkommen objektiven — Massstabes.

Es besteht nur eine einzige Ausnahme von der durchgängigen Notwendigkeit des positiven — also von beiden Streitteilen anerkannten — Massstabes. Hat der Streitteil einmal anerkannt, dass Identität des Tatbestandes hinsichtlich einer Norm vorliegt, hat er mit anderen Worten einmal anerkannt, dass z. B. die fällig gewordene Darlehenssumme im allgemeinen zurückzuzahlen ist und dass von ihm eine fällig gewordene Darlehenssumme gefordert wird, dann braucht man seine Anerkennung nicht mehr zu der Entscheidung, dass er die konkrete Summe innerhalb konkreter Frist zurückzuzahlen hat. Und vielleicht wird von ihm doch aus tausend anderen, die Schranken dieser legalen Gerechtigkeitsproblematik transzendierenden Gründen — z. B. weil er arm wie eine Kirchenmaus, der Gläubiger dagegen ein steinreicher Mann ist, der an der konkreten Zahlung kein nennbares Interesse hat — gerade dieser Umstand in Zweifel gezogen. Aber hier — auf der Stufe der legalen Gerechtigkeit — wird seine diesbezüglich fehlende Zustimmung durch den logischen Zusammenhang zwischen der von ihm anerkannten allgemeinen Norm und dem von ihm gleichfalls anerkannten konkreten Tatbestande *ersetzt*. Dadurch wird das Wesen der Gerechtigkeit auf das Wesen der Identität reduziert. Die Funktion der Gerechtigkeit ist nichts anderes als dass sie die Identität der Norm — ihre identische Geltung in identischen Fällen, ihre identische Anwendung auf identische Tatbestände, die Identität der aus der Norm fließenden Rechte und Pflichten im Sinne der gleichen Belastung von gleichen Personen — aus einer logischen Notwendigkeit zu einer ethischen Norm und Pflicht macht. *Ist* eine identische Beziehung zwischen Norm und Tatbestand gegeben, dann ist *logisch* ausgeschlossen, dass in der richtigen Entscheidung auf diesen Tatbestand eine andere Norm anzuwenden wäre. *Faktisch* ist das jedoch nicht ausgeschlossen und darum hat es Sinn, die *praktische* Forderung, dass auf den gleichen Tatbestand die gleiche Norm anzuwenden ist, als die ethische Norm der Gerechtigkeit von der logischen Notwendigkeit der Identität der Norm bei Identität des Tatbestandes zu unterscheiden. Diese praktische Forderung, diese letzte Norm der Entscheidung braucht sich nun in den Streitteilen *nicht* zu positivieren, weil sie auf dem „sichersten aller Prinzipien“ ruht, weil sie im

Grunde garnicht geleugnet, garnicht in Zweifel gezogen, weil sie sich *nicht nichtpositivieren* — d. h. weil ihr Gegenteil nicht positiv werden — kann. Und in diesem Sinne hat ARISTOTELES seinen Gerechtigkeitsbegriff auf das sicherste aller Prinzipien, auf das Prinzip der Identität *reduziert*. Denn „dass dasselbe demselben nicht zugleich und in derselben Hinsicht — und was wir sonst noch beifügen müssen, um den logischen Einwürfen zu entgehen, gelte als beigefügt — zukommen und nicht zukommen kann; das ist das sicherste unter allen Prinzipien“.⁴³⁾

Der grandioseste Fall eines solchen Gerechtigkeitskalküls ist zweifellos das Gerechtigkeitsproblem der Verfassung. Das Problem der Verfassung umfaßt eigentlich alle anderen Gerechtigkeitsprobleme. Denn die Entscheidung über die politische Herrschaft wird auch alle anderen Probleme der politischen Gerechtigkeit unter den Beherrschten entscheiden. ARISTOTELES will uns nunmehr glauben machen, dass auch in diesem grandiosesten Gerechtigkeitskalkül von einem unheilbaren, radikalen Gegensatz der positiven Überzeugungen nicht die Rede sein kann; dass es auch in diesem Falle an einem gemeinsamen Nenner, an einem positiven Massstab nicht fehlt, dass es vielmehr nur falsche und durchaus heilbare Meinungen, zu berichtigende und widerlegbare Irrtümer sind, die die Übereinstimmung der Ansichten über die politische Gerechtigkeit hindern. „Man muss sich hier vor allem an den leitenden Gedanken halten, dass die vielen Verfassungen daher gekommen sind, weil man zwar übereinstimmend das Prinzip der Gerechtigkeit und der proportionalen Gleichheit proklamierte, aber eben dieses Prinzip falsch verstand“.⁴⁴⁾ ARISTOTELES liefert uns auch Beispiele solcher auf logischem Wege durchaus widerlegbarer Irrtümer: „So meinen die, die den anderen in einem Punkte, nämlich durch ihr bedeutendes Vermögen, ungleich sind, ganz ungleich zu sein, und die in einem Punkte, durch ihre freie Geburt, anderen gleich sind, meinen ganz gleich zu sein. Aber das Recht im eigentlichsten Sinne treffen sie nicht“.⁴⁵⁾ Und weil es für ARISTOTELES feststeht, „dass die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen besteht, und nicht des Zusammenlebens wegen“: „Darum

⁴³⁾ Metaphysik 1005 B.

⁴⁴⁾ Politik 1301 A 25—28.

⁴⁵⁾ Politik 1280 A 23—25.

haben die, die am meisten zu einer solchen Gemeinschaft beitragen, mehr Teil am Staate als die, die zwar an freier Geburt und an Geschlecht ihnen gleich oder überlegen sind, an bürgerlicher Tugend aber ungleich, oder als die, die sie zwar an Reichtum übertreffen, aber in der Tugend von ihnen übertroffen werden“.⁴⁶⁾ ARISTOTELES sucht und findet die Lösung des Streites um die politische Herrschaft zwischen Adeligen, Freien und Reichen — seinem Immanenzstandpunkte treu — darin, dass diese Herrschaftsansprüche alle relativ *berechtigt* sind aber eben nicht schrankenlos, sondern nur *relativ* berechtigt. Berichtigt man die Irrtümer, auf Grund welcher diese Herrschaftsansprüche als absolute auftreten, dann erhält man die gerechte Lösung. ARISTOTELES geht also ans Werk das Haltbare vom Unhaltbaren in diesen Herrschaftsansprüchen zu scheiden. Dass die Entscheidung zwischen diesen drei Ansprüchen gefällt werden muss, ist klar: „der Streit kann selbstverständlich nur unter denen stattfinden, aus denen ein Staat besteht, und darum sind es mit gutem Grunde die Adeligen, Freien und Reichen, die den Vorrang der Ehre beanspruchen“.⁴⁷⁾ Die Folge hievon ist, „dass beziehungsweise alle ein Recht haben, Ansprüche auf die Ämter zu erheben, nur gilt dieses Recht nicht schlechthin. Die Reichen können geltend machen, dass ihnen der grösste Teil des Grundes und Bodens gehört, Grund und Boden aber der Allgemeinheit zugute kommen. Auch sind sie bei Verträgen meistens zuverlässiger. Die Freien und Adeligen streiten unter sich als solche, die sich nahe stehen. Denn die Edleren sind in höherem Grade Bürger als die Gemeinen, und der Adel geniesst daheim immer ein höheres Ansehen. Auch ist anzunehmen, dass die Söhne besserer Väter besser sind. Denn der Adel ist eine Tugend des Geschlechtes. In ähnlicher Weise werden wir gewiss auch der Tugend zugestehen, dass sie gerechte Ansprüche hat. Denn wir erklären die Gerechtigkeit für eine Tugend des geselligen Lebens, der alle anderen Tugenden folgen müssen. Aber auch die Mehrzahl hat Rechte gegenüber der Minderzahl. Denn die vielen gegen die wenigen zusammengenommen, sind stärker, reicher und besser“.⁴⁸⁾ Der Kalkül ist eigentlich fertig; die Ansprüche

⁴⁶⁾ Politik 1281 A 2—8.

⁴⁷⁾ Politik 1283 A 14—17.

⁴⁸⁾ Politik 1283 A 29—43.

beschränken sich gegenseitig; die Lösung kann nur die Synthese, in der politischen Terminologie: das Kompromiss sein.

Man sieht, dass ARISTOTELES in den letzten Sätzen des obigen Zitates mit einer seltenen Offenheit für das Recht der Mehrheit, für die relative Gerechtigkeit der Demokratie eine Lanze bricht. Gegen die Demokratie als ausschliesslichen Herrschaftsanspruch übt er dahingegen schärfste Kritik. „Denn zwei Momente sind es, die das Wesen der Demokratie aussprechen möchten: die Herrschaft der Majorität und die Freiheit. Nun soll die Gerechtigkeit so viel als Gleichheit sein und die Gleichheit darin liegen, dass der Wille der Menge entscheidet; die Freiheit aber soll darin liegen, dass jeder tut was er will. . . . Aber das ist ganz und gar verkehrt“.⁴⁹⁾ „Denn die Herrschaft der Menge steht im Widerspruch mit dem Rechte nach Verdienst“.⁵⁰⁾ „Denn das demokratische Recht besteht darin, dass alle das Gleiche der Zahl nach haben, nicht dem Verdienste nach, und wenn das Recht darin besteht, so ist notwendig die Menge der entscheidende Faktor, und ist notwendig das, was die Mehrheit beschliesst, das Endgültige und dieses das Recht“.⁵¹⁾ Der absolute Herrschaftsanspruch der Demokratie verstösst also nach ARISTOTELES auf das Schwerste gegen die geometrische, austeilende Gerechtigkeit; einer absoluten Demokratie fehlt also die letzte Garantie der Dauer, der Beharrung. „Denn Dauer hat nur *der* Staat, wo Gleichheit nach Würden herrscht und jeder das Seine erhält“.⁵²⁾

„Gleichwohl ist die Demokratie haltbarer und mehr gegen Aufruhr gesichert als die Oligarchie“.⁵³⁾ Damit ist auch über den absoluten Herrschaftsanspruch der Oligarchie das Urteil gefällt. Die Begründung ist aber nicht weniger lehrreich: Lässt man ausschliesslich das — in der Idee zwar vollkommenste, aber in der Anwendung notwendig immer subjektive — geometrisch Gerechte gelten, dann wird man viel eher zu der positiv-objektiven, zu der arithmetisch-legalen Gerechtigkeit in Gegensatz geraten, als man zu der austeilenden Gerechtigkeit

⁴⁹⁾ Politik 1310 A 28—34.

⁵⁰⁾ Politik 1321 A 2—3.

⁵¹⁾ Politik 1317 B 3—7.

⁵²⁾ Politik 1307 A 26—27.

⁵³⁾ Politik 1302 A 8—9.

in Gegensatz gerät, wenn man ausschliesslich das arithmetisch Gerechte gelten lässt. Der Gefahr der Revolutionierung seitens der anderen Art von Gerechtigkeit sind beide Gerechtigkeiten ausgesetzt. Aber wie die Dinge in der Realpolitik nun einmal liegen ist diese Gefahr für die subjektiv-geometrische Gerechtigkeit — also für jede Art *Oligarchie* — unvergleichlich grösser als für die objektiv-positive arithmetische Gerechtigkeit: für die Demokratie. „Denn solcher, die adelig und tugendhaft sind, sind nirgendwo hundert, Arme aber sind viele vielerorts. Dass aber ein Staat schlechthin in jeder Beziehung nach einer von den beiden Gleichheiten geordnet ist, taugt nichts, wie die Folgen zeigen, da keine von solchen Verfassungen eine lange Dauer hat. . . . Man soll daher von den gedachten Gleichheiten teils die arithmetische und teils die proportionale anwenden“.⁵⁴⁾ Die Oligarchie trifft aber das schwerere Urteil, denn: „die Selbstsucht der Reichen ist der Verfassung verderblicher als die des Volkes“⁵⁵⁾ und die auf dem Mittelstand beruhende Politie steht dem Volksstaat näher als die Oligarchie und ist denn auch die haltbarste von dieser Art von Verfassungen“.⁵⁶⁾

Am meisten wäre noch der Herrschaftsanspruch der Tugend als unbedingt zu anerkennen. „Das allergrösste Recht, Aufruhr zu erregen, hätten die, die am weitesten davon entfernt sind, es wirklich zu tun, nämlich die an Tugend hervorragenden Bürger“.⁵⁷⁾ Aber einerseits objektiviert sich eben der Herrschaftsanspruch der Tugend nicht oder nur äusserst selten zu einem objektiven realpolitischen Faktor und darum fallen die Aristokratien „für die meisten Staaten so ziemlich ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit“.⁵⁸⁾ Andererseits kann aber auch der Tugend des einzelnen Mannes doch auch aus Vernunftgründen nicht ein absoluter Herrschaftsanspruch zuerkannt werden. „Die vielen nämlich, von denen jeder einzelne kein tüchtiger Mann ist, mögen trotzdem, vereint, besser sein als sie“ — die wenigen Besten — „nicht als einzelne, sondern als Gesamtheit, gleichwie ein Schmaus, zu dem viele Kleine beige-steuert

⁵⁴⁾ Politik 1302 A 1—8.

⁵⁵⁾ Politik 1297 A 11—13.

⁵⁶⁾ Politik 1302 A 13—15.

⁵⁷⁾ Politik 1301 A.

⁵⁸⁾ Politik 1301 A 39—40.

haben, besser als ein solcher sein kann, der nur auf Kosten eines einzigen Grossen veranstaltet worden ist“.⁵⁹⁾ „Daher beurteilt auch die Menge vieles besser als einer allein, mag er sein wer er will“.⁶⁰⁾ Ich glaube, aus diesen Worten — die heutzutage auch von den überzeugtesten Demokraten nicht mit dieser Entschlossenheit vertreten werden — darauf schliessen zu dürfen, dass ARISTOTELES kein Scheindemokrat gewesen ist. Jedenfalls hat er die echte Aristokratie für eine Utopie angesehen. Einmal waren Königtum und Aristokratie allerdings nicht Utopien; aber die Menschheit ist eben in die Demokratie — weil in die Tugend — hineingewachsen. Die über alle Maassen hervorragenden Helden der Tugend wurden von der Menge einfach eingeholt und es gibt keinen so grossen Unterschied mehr zwischen dem Einen oder den Wenigen und den Vielen, der den relativen Herrschaftsanspruch der Vielen vernichten würde.⁶¹⁾

Das Allerwichtigste in diesem politischen Gerechtigkeitskalkül des ARISTOTELES ist aber der Umstand, dass die Beschränkung der einzelnen absoluten Herrschaftsansprüche — also die Relativierung der absoluten Herrschaftsansprüche — diesen selbst *immanent*, das heisst eine einfache logische Folge dieser Herrschaftsansprüche selbst ist. „Es könnten nämlich diejenigen, die wegen ihres Reichtums die Herrschaft beanspruchen, nichts Gerechtes zu sagen scheinen, und ebenso die, die sich auf ihr Geschlecht berufen. Denn offenbar müsste, wenn wiederum einer reicher als alle wäre, nach diesem Recht dieser eine über alle herrschen, und ebenso der, der alle anderen, die wegen ihrer freien Geburt Forderungen erhöhen, an edeler Abkunft überträfe. Und diese nämliche Folge möchte sich vielleicht auch in den Aristokratien bezüglich der Tugend ergeben. Wenn ein einziger ein besserer Mann wäre als die anderen, die in der Regierung tüchtig sind, so müsste nach demselben Rechte dieser der Herr sein. Folgerichtig müssten, wofern doch auch die Menge, weil sie stärker als die wenigen ist, Herr sein soll, auch in dem Falle, dass einer oder mehr als der eine und weniger

⁵⁹⁾ Politik 1281 A 42—1281 B 3.

⁶⁰⁾ Politik 1286 A 30—31.

⁶¹⁾ Politik 1286 B.

als die vielen stärker als die anderen sind, diese Herr sein und nicht die Menge. Alles dieses also scheint zu beweisen, dass von diesen Bedingungen, kraft deren man selber herrschen und alle anderen sich untergeben haben will, keine zu Recht besteht. Selbst gegen die, die wegen ihrer Tugend die Leitung der Staatsregierung beanspruchen, und ebenso gegen die, die solches wegen ihres Reichtums verlangen, dürfte die Menge allorts einen gerechten Einspruch erheben können. Nichts hindert nämlich, dass die Menge einmal besser und reicher ist als die wenigen, nicht als Individuum, sondern als Gesamtheit“.⁶²⁾ Mit anderen Worten: *Auf Grund* des demokratischen Prinzips soll gegebenenfalls ein Diktator herrschen; *auf Grund* des oligarchischen Prinzips soll gegebenenfalls die Menge herrschen; *auf Grund* des aristokratischen Prinzips soll gegebenenfalls eine demokratische Verfassung eingeführt werden. Die Synthese — die „Mischung“ — der Staatsformen *transzendiert* keineswegs die einzelnen Herrschaftsansprüche, sie ist eine *immanente* Synthese. Der Massstab, an dem die gerechte Entscheidung der Herrschaftsansprüche erfolgt, ist positiv, weil allen Herrschaftsansprüchen *immanent*.

Darin, dass sie diese ihre immanente Beschränkungstendenz verstehen, liegt nach ARISTOTELES die sicherste Gewähr für die Dauer der einzelnen Verfassungen. Darum ist auch der beste Rat, den ARISTOTELES den einzelnen ausgearteten Verfassungen geben kann: die Selbstbeschränkung. „In den Demokratien soll man es vermeiden, den Besitz der Reichen oder auch nur dessen Ertrag einer Teilung zu unterwerfen...“⁶³⁾ Die Demagogen hetzen das Volk gegen die Reichen auf: „Und doch sollten sie sich umgekehrt immer als Anwälte der Reichen erweisen, und ebenso die Oligarchen in den Oligarchien als Anwälte des Volkes...“⁶⁴⁾ Was dem Königtum an Macht entzogen wird, wird ihm an Dauer wiedergegeben.⁶⁵⁾ Das Mittel der Erhaltung der Tyrannis ist ihre Mässigung, das heisst ihre Verwandlung in eine königliche Herrschaft.⁶⁶⁾

⁶²⁾ Politik 1283 B 14—35.

⁶³⁾ Politik 1309 A 14—16.

⁶⁴⁾ Politik 1310 A 5—7.

⁶⁵⁾ Politik 1313 A 28—41.

⁶⁶⁾ Politik 1314 A 33—35.

Die unmittelbare Folge der immanenten Beschränkungstendenz der einzelnen Herrschaftsansprüche ist die Forderung der Wechselherrschaft. „Denn für solche, die einander gleichstehen, liegt das sittlich Schöne und Gerechte in dem Wechsel der Herrschaft, der allein der Forderung der Gleichheit und Gemeinsamkeit entspricht“.⁶⁷⁾ „Denn einerseits muss für Gleiche gleiches Recht gelten, und andererseits kann eine Verfassung, die gegen das Recht besteht, schwerlich von Dauer sein“.⁶⁸⁾ Und eine Folge dieser Auffassung ist die Anwendung des Prinzips der Mitte auf die Politik in der Gestalt der aristotelischen *Mittelstandspolitik*: „Wo die Gesamtheit des Mittelstandes beide Extreme oder auch nur eines von ihnen überwiegt, da kann die Verfassung von Dauer sein. Denn es ist keine Gefahr, dass sich die Reichen einmal mit den Armen gegen ihn verbinden könnten. ... Denn abwechselnd zu herrschen würden sie sich aus Misstrauen gegeneinander nicht verstehen. Dagegen genießt der Schiedsrichter überall das grösste Vertrauen, und Schiedsrichter ist, wer zwischen der Parteien in der Mitte steht“.⁶⁹⁾ „Auch ist in den Staaten die Existenz dieser Art Bürger am meisten gesichert. Sie begehren weder selbst nach fremden Gute wie die Armen, noch begehren andere nach ihrem Besitze, wie die Armen nach dem der Reichen. Und so bringen sie, weil sie weder den anderen nachstellen, noch andere ihnen, ungefährdet ihre Tage zu“.⁷⁰⁾ Der Mittelstand ist so die sicherste Gewähr für die Dauer, für die Ordnung, für die gerechte Verfassung des Staates: „Denn auf welche Seite er sich wirft, nach der gibt er den Ausschlag und verhindert das Aufkommen der entgegengesetzten Extreme“.⁷¹⁾ Die konkreteste Forderung der politischen Gerechtigkeit, das realpolitische Ergebnis des politischen Gerechtigkeitskalküls, ist also die Mittelstandspolitik. Der so aufgefasste Mittelstand erscheint als die Keimzelle der Gerechtigkeit im Staate, als die reine *Form*, als die *Vernunft* des Staates.⁷²⁾ Damit ist der Zusammenhang zwischen dem ab-

⁶⁷⁾ Politik 1325 B 7—8.

⁶⁸⁾ Politik 1332 B 27—29.

⁶⁹⁾ Politik 1296 B 38—1297 A 1; 1297 A 4—6.

⁷⁰⁾ Politik 1295 B 28—33.

⁷¹⁾ Politik 1295 B 38—39.

⁷²⁾ Politik 1295 B 3—9.

straktesten Begriff der aristotelischen Metaphysik: dem *Formbegriff* einerseits, und der konkretesten realpolitischen Gestaltung der aristotelischen Politik: der *Mittelstandspolitik* der unerschütterliche logische Zusammenhang aufgedeckt.

Wie ein von einem Riesen errichteter Bau mit seinen den staunenden Menschen erdrückenden Dimensionen, steht die Gerechtigkeitslehre des ARISTOTELES einsam und unerreicht da. Es besteht aber bei keinem zweiten Denker ein so fester, ein so unzerstörbarer Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen seiner Theorie, wie zwischen der Metaphysik und Politik der ARISTOTELES. In der aristotelischen Gerechtigkeitslehre atmet die ganze aristotelische Metaphysik. Die Politik ist bei ARISTOTELES der *restlose* Ausdruck der Metaphysik auf einem Spezialgebiete. Wie seine Sternseelenlehre auf dem Gebiete der Natur- und Religionsphilosophie, so ist seine Gerechtigkeitslehre auf dem Gebiete der Politik „der erste grossartige Versuch, die ‘Herrschaft der Vernunft’ über den Stoff zu erklären“, ⁷³⁾ dort das Gottes- und hier das Rechtsproblem „mit dialektisch stringenten Schlüssen wissenschaftlich zu bewältigen“. ⁷⁴⁾ Und wie diese rationale Gestirnsreligion mit ihren die nationalen Religionen sprengenden kosmischen Dimensionen noch eine politische Seite hat, so bedeutet die Herrschaft der Vernunft in der Politik in der logisch stringenten Durchführung der aristotelischen Gerechtigkeitslehre die Eröffnung des Zeitalters des politischen Universalismus, des die nationalen Schranken der Politik sprengenden politischen Rationalismus. Wir können also die schönen Worte JAEGERs genau so gut hinsichtlich der Politik wie hinsichtlich der Religionsphilosophie des ARISTOTELES anwenden: „Mit dieser letzten aufschäumenden Welle strömt die attische Kultur hinaus in das Völkermeer des Hellenismus“. ⁷⁵⁾

Mit dieser Welle des politischen Rationalismus kämpfen wir aber eigentlich heute noch. Alle späteren Systeme der Gerechtigkeitslehre stehen im Schatten der aristotelischen. Das Problem der Gerechtigkeit ist seit ARISTOTELES nie so tief in

° ⁷³⁾ Werner JAEGER, a. a. O. S. 158.

⁷⁴⁾ JAEGER, a. a. O. S. 162.

⁷⁵⁾ JAEGER, a. a. O. S. 170.

seinen Grundfesten aufgewühlt worden. Vielleicht ist es gerade unser Zeitalter, wo alle Probleme der Politik sich wieder zu dem einzigen Problem der Gerechtigkeit verdichten, wo das Lebensproblem wieder zum Gerechtigkeitsproblem wird.

Die Gerechtigkeitslehre des ARISTOTELES hat die Jahrhunderte in der Tat überdauert. Sie bildet in gewissem Sinne tatsächlich den Abschluss der Gerechtigkeitslehre. Der reine Rationalismus der aristotelischen Gerechtigkeitslehre, das grandiose Unternehmen der Reduktion der Gerechtigkeit auf die Wahrheit und speziell auf die Identität, kann nie radikal vernichtet werden, kann seinen Sinn solange nicht verlieren, bis Menschen das Problem der Gerechtigkeit mit *Gedanken* entscheiden, den Kampf um die Gerechtigkeit mit *Gedanken* ausfechten wollen.
